

Rebeca Maldonado
(coordinadora)

Pensar Occidente

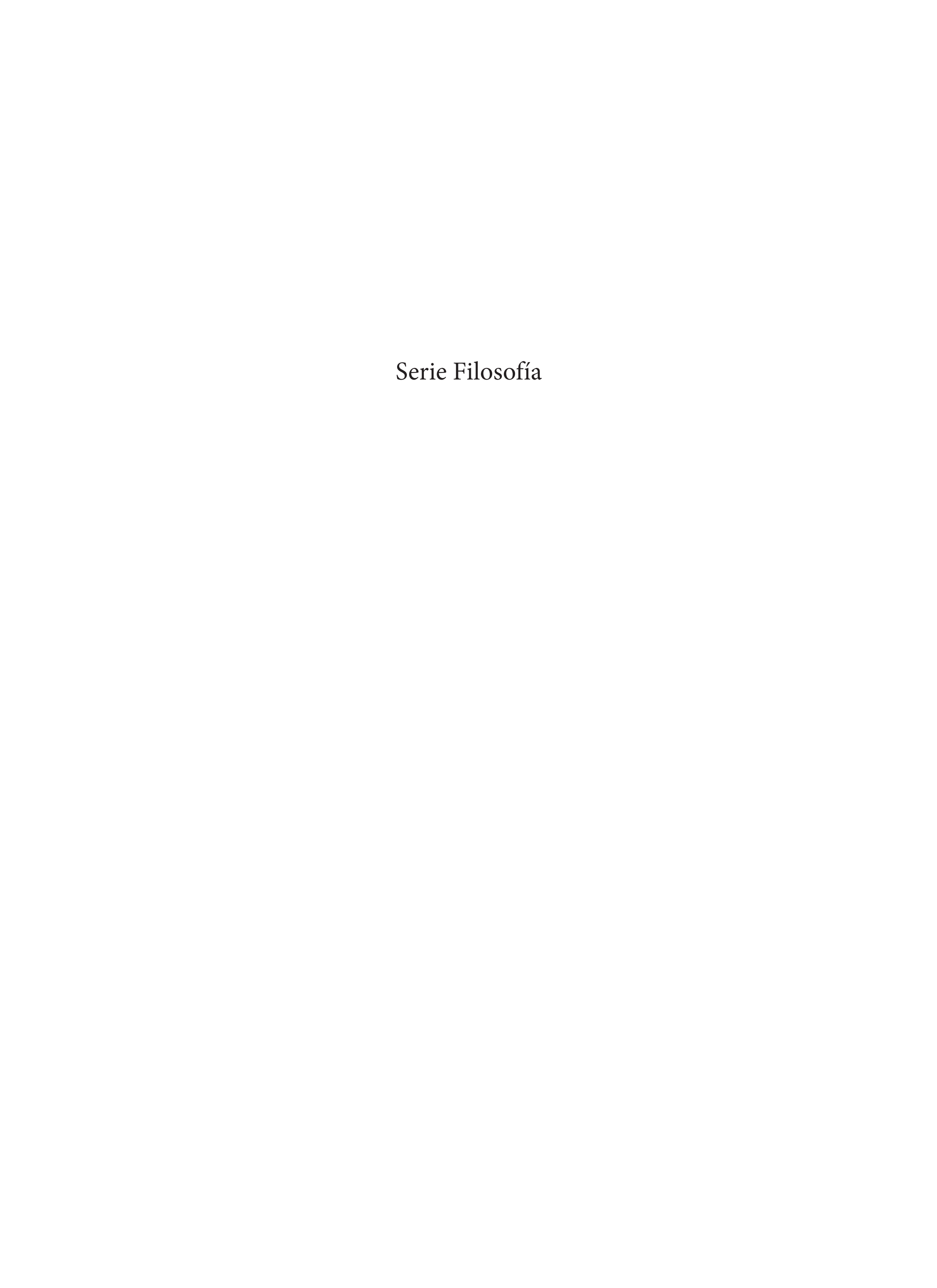
Ontologías del siglo xx

FFL

UNAM

eSchola

Filosofía



Serie Filosofía

PENSAR OCCIDENTE
Ontologías del siglo xx



Rebeca Maldonado
Coordinadora

PENSAR OCCIDENTE
Ontologías del siglo xx

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Imagen de la cubierta:
Enrique Correa Aguiar

Traducción
Jesús Carlos Hernández Moreno: pp. 109-127
Alejandra Ferguson: pp. 269-296

Primera edición: 2018
31 de julio de 2018

Avenida Universidad 3000, colonia
Universidad Nacional Autónoma
de México, C. U., delegación Coyoacán,
C. P. 04510, Ciudad de México

ISBN 978-607-30-0654-5

Impreso y hecho en México.

El estudio acerca de la verdad es difícil en cierto sentido y en cierto sentido fácil [...] no es posible ni que alguien la alcance plenamente ni que yerren todos, sino que cada uno logra decir algo acerca de la naturaleza.

Aristóteles, *Metafísica*

Extranjero. He ahí, pues, una visión que en manera alguna es completa acerca de estas gentes que nos exponen los detalles exactos del ser y del no-ser; sin embargo, considerémosla suficiente tal cual está. Otros, en sus explicaciones, *aportan pretensiones distintas; es preciso que, a su vez, los examinemos para comprobar, a expensas de todos, que no es un quehacer fácil el decir qué es el ser*, no más qué decir qué es el no-ser. [...] De hecho tiene uno la impresión de que entre ellos se libra un combate de gigantes: tan ardorosa es la discusión de los mismos sobre el tema de la existencia.

Platón, *El sofista*, 246c

El campo de batalla de estas inacabables disputas se llama *metafísica*.

Kant, *Crítica de la razón pura*

Introducción

Rebeca Maldonado

En este libro se presenta una muestra de la investigación ontológica en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (sin agotarla), en un esfuerzo por dar a conocer cómo y hacia dónde se mueve nuestro vivo entorno filosófico en el campo de la ontología. De ahí que en este libro se unan las voces filosóficas de Alberto Constante, María Antonia González Valerio, Crescenciano Grave, Ricardo Horneffer, Greta Rivara, Paulina Rivero, Sonia Torres y también voces filosóficas jóvenes y nuevas en México, como las de Jesús Hernández Moreno, Pablo Veraza, Emiliano Castro, entre otras, cuyos textos surgen del tejido vivo de cursos, proyectos de investigación y presentaciones académicas.

El lector tiene ante sí un libro que se afinca en lo que la filosofía posee como núcleo fundacional: la investigación sobre el ser y sobre la nada, como lo declara Platón en su texto de autorrevisión más emblemático: *El sofista.* Así que en este conjunto de textos se verá el pensar yendo a lo último por pensar.

Más allá de autores, de épocas y de escuelas, contra la metafísica o desde ella, pero nunca sin ella, en este libro se revela la contienda que libra el pensar en torno a la cuestión del ser, al abrir ámbitos desde los cuales el pensamiento y nuestra *praxis* puedan desplegarse. Como se podrá ver en muchos de sus textos, hay una lucha por un pensar que intenta ir más allá de una subjetividad que se quiere incondicionada, un esfuerzo por ir al núcleo del problema de la verdad o al carácter de esa nada inicial porque funda al in-fundamento, entre algunas de sus búsquedas.

La tarea del pensar no es nunca un esfuerzo que se sostenga en una individualidad aislada, sino que se encuentra fuertemente interpenetrada por otros; así, a través de sus autores, podremos seguir las señas que ellas/os están siguiendo y reenviándonos de manera transformada, ya sea desde Kierkegaard, Derrida, Schelling, Schopenhauer, Heidegger, Platón, Deleuze,

Nishida o Tanabe. Nos damos cuenta de que al encuentro con la metafísica y sus críticas resulta que el pensador cava y vuelve horadar el territorio de lo pensado con sus conceptos y tramas conceptuales, de manera que, volviendo a horadar lo ya endurecido, vuelve a descubrir ahí mismo, en lo pensado, lo por pensar, logrando una torsión de los conceptos.

Si pensar el ser en cuanto ser es el santo y seña de todo pensamiento, si es lo que antecede todo pensar sobre algo, se comprenderá que un pensador interesado por la indagación sobre el (no) ser no puede estar interesado en un autor u otro, sino en todos los movimientos internos de la ontología, su historia, sus desplazamientos, sus transformaciones, sus olvidos, sus callejones sin salida, en lo que fue dejando de lado. Tal es la *piedad del pensar* heideggeriana y de la cual todos los autores que aquí participan nos han dado muestra.

La indagación sobre el ser alude a los más profundos movimientos del pensar, por lo que la transformación de la metafísica es una transformación del pensar mismo, y, al apuntar a su transformación, estamos obligados a una confrontación con su historia, a lo cual Heidegger llamó confrontación histórica o por momentos (*Erinnerung*, recuerdo), lo cual despliega de manera formidable Aldo Guarneros.

A estas alturas de nuestra historia, considero la resistencia del pensamiento, básicamente, como seguir siendo capaces de mantener el esfuerzo de pensar desde el encuentro con todos los horizontes de pensamiento y sus más hondas raíces para que no decaiga en aras del facilismo de las ocurrencias.

Este libro lleva por título *Pensar Occidente. Ontologías del siglo XX*, asunto que convocó problemas y autores; sin embargo, al leer con atención los artículos, es inevitable pensar cómo en gran medida tales textos consideran el referente común, lo ineludible por pensar, que es esta estancia histórica en la cual nos hallamos arrojados. De manera que la marca de la ontología contemporánea es la historia, la cual aquí aparece como modernidad, como Occidente. La destrucción, en todas sus formas presente y rodeándonos, despierta en los autores toda clase de adjetivos y sustantivos disruptivos y altisonantes. Así, tras el esfuerzo de pensar el significado filosófico del presente, Alberto Constante abre este libro con "Desde la orilla del infierno", tratando no sólo de pensar el significado del presente, como Kant conside-

raba que era la tarea de la filosofía, sino tratando de pensar cuál es el lugar desde el cual ejercer el oficio de pensar hoy. Para Alberto Constante, se piensa desde la orilla del infierno, desde esta creciente acumulación de muerte y de destrucción, y al sostenerse en este ejercicio, tras preguntar el pensar en tal sitio histórico asignado, surge la pregunta: "¿cómo vivir?", aunada a otra: "¿cómo construir un nuevo pacto social?" Alberto Constante, en su incansable interrogar, patentiza que desde su origen la filosofía es *filía*. Así, plantea diversas interrogantes y dibuja distintos callejones sin salida con los cuales los distintos autores del presente libro se tendrán que confrontar.

Los textos incluidos tienen esa impronta, pensar, pero no al margen de esta destrucción ni de este sitio histórico, de ahí que "De fantasmas, caricaturas y monstruos. Marcos y transiciones de Occidente", de Sonia Torres Ornelas, presente una meditación de la trama infierno-purgatorio-paraíso desde una lectura de Deleuze en cuanto subversión del platonismo. En Deleuze acontece la caída de la verticalidad y la aparición de la horizontal, esto es, de la línea de transición que une y separa, superficie de síntesis donde ya no domina ni la 'idea fantasma' ni la 'caverna monstruo', sino los dos; ni la altura ni la profundidad, sino la mezcla; ni principio ni final, sino continuo recomienzo y flujo. Por esa vía, Torres Ornelas realiza una reflexión de los tres estratos dantescos (infierno, purgatorio y paraíso) desde la película de Godard *Nuestra música*. El purgatorio es el ámbito de las guerras, mismo que procede de la ley de la verticalidad, del aparato de la identidad, mientras que el purgatorio se mueve entre la destrucción y la cicatriz del pasado y la reconstrucción, el futuro que asoma y el paraíso puede pensarse ontológicamente como un entrelazamiento del antes y después en un siempre ya. De esta manera, Sonia Torres busca pensar otra posibilidad como una línea que une y separa, en un recomienzo continuo y frágil.

Por su parte, Greta Rivara nos ofrece una parte de su enorme contribución filosófica al estudio del Holocausto y al concepto de 'testimonio' en "Breve historia de una controversia: Hanna Arendt en Jerusalén". En su ensayo nos muestra cómo, al interpretar un hecho histórico, el filósofo puede caer en muchos yerros precisamente por no valorar material testimonial y documental, tal como le sucede a Hanna Arendt en *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal.* El texto de Greta Rivara nos lleva a pensar en el cruce de filosofía e historia, y nos advierte que el

filósofo, al obviar este paso, puede caer en ingenuidades, en graves consecuencias, y perder de vista la perspectiva de las víctimas, el testimonio.

En un intento de pensar la muerte, en "El Freud simbólico según Ricoeur (Séneca y el *Gilgamesh*)", María Rosa Palazón, gran especialista en el pensamiento de Paul Ricoeur, además de plantear un tema clásico —que es el problema del malestar en la cultura y la antítesis entre Tánatos y Eros planteado por Freud—, crea un texto de fino entramado en el cual lleva a máxima coincidencia y unión a Freud, a Séneca y al texto babilónico *Gilgamesh o la angustia por la muerte*. Paul Ricoeur había expresado que la muerte es el término final, pero la lucha contra nuestra desaparición final sólo se logra mediante rodeos socializantes. En esa vía de pensar la muerte, María Rosa Palazón vuelve más fuerte la idea ricoeuriana al recurrir a Séneca y al Gilgamesh, pues, para ella, al aceptar a la soberana Ananké (Necesidad) o la implacable ley natural de la muerte, "nos sobreviene una sabiduría revitalizadora", o, en sus propias palabras, "una sabiduría de la solidaridad humana". Para nuestra autora, el reconocimiento de la Ananké es el verdadero sello ontológico de las pulsiones, el verdadero más allá del principio del placer.

Crescenciano Grave, destacado estudioso del pensamiento alemán, abre la sección "Ontologías del siglo XX" con un enorme esfuerzo interpretativo y de síntesis, al ofrecer el movimiento fundamental de Schelling, quien piensa una historia del ser en términos de movimiento a la unidad y movimiento hacia la escisión, movimiento hacia la contracción y movimiento hacia la expansión, desde el cual tiene lugar todo lo existente, permaneciendo inamovible el inicio. Movimiento retentivo y expansivo que se eleva hasta la consciencia de la angustia que sostiene en vilo ambos movimientos y que no sucumbe ni en la melancolía ni en la destrucción. Cabe agregar que, al leer este texto, se hace visible la enorme deuda temática y conceptual que el pensamiento de Heidegger, Hajime Tanabe y Keiji Nishitani tiene con Schelling. La pertinencia de dicho ensayo en las ontologías del siglo XX está de sobra justificada.

Jesús Carlos Hernández Moreno, desde su lectura de Schopenhauer, nos ofrece una interpretación del carácter des-céntrico de la compasión, puesto que viene aparejada con la ruptura de los límites del yo en cuanto ésta busca la negación del sufrimiento del otro y la afirmación de la vida

en la vida toda. Tal estructura de la compasión muestra más bien el carácter ilusorio de los límites del yo puesto que se sustenta sólo formalmente en el *principium individuationis*. Con ello, Hernández Moreno advierte en Schopenhauer un lugar de primer orden en las críticas al antropocentrismo y la práctica de otro modo de ser que es necesario desatar perentoriamente, a lo cual llama "compasión". Es en ese texto donde vemos despuntar una *filía* radical (no sólo interhumana), concretada —según Jesús Carlos Hernández— en el especismo. Así, el dehomocentrismo que se aborda en dicho trabajo va colocándose como asunto de primer orden en las ontologías del futuro.

Maria Helena Lisboa da Cunha, profesora de la Universidad del Estado de Janeiro (UEJR), quien ha dedicado sus investigaciones al estudio de Nietzsche, la filosofía griega, Platón y Deleuze, es, además, una digna representante de la efervescencia nietzscheana-deleuzeana que se vive en aquella universidad carioca. Su texto viene a interpretar la filosofía del pensador danés como una dramatización de la existencia a través de la seudonimia, que a la vez permite a cada uno de los seudónimos ser un espejo que confronta al lector con su propia existencia, pues cada personaje tiene la capacidad de representar internamente los varios estadios de la existencia. Sin embargo, la autora interpreta nietzscheanamente la seudonimia como un problema de estilo, y a Kierkegaard, como un trabajador del estilo, como pensaba Deleuze la filosofía.

En "Aproximaciones a la verdad. Heidegger, Vattimo y Nicol", Ricardo Horneffer, quien ha cultivado por años la investigación ontológica en nuestra Facultad, y conoció y se formó intelectualmente con Eduardo Nicol, elabora una propuesta ontológica desde el problema de la verdad con importantes consecuencias políticas y éticas, asumiendo y problematizando las propuestas de su maestro. Recuperando la idea de Eduardo Nicol, según la cual el ser es la verdad (verdad ontológica) y el hombre es ser de la expresión, la filosofía es, para Horneffer, "la convicción de que, en la base, hay algo verdadero y por lo tanto común a lo cual atenerse y que 'reclama' ser dicho". Con ello, Horneffer elabora una defensa de la filosofía pero, sobre todo, del *logos*, empeñado en decir lo común, léase, el ser. Así, Horneffer encontrará enormes distancias con Heidegger; la fundamental: para Heidegger el ser es una dádiva, algo que se desoculta en el hombre, mien-

tras que para Eduardo Nicol "hay ser". Sin lugar a dudas, con "Aproximaciones a la verdad. Heidegger, Vattimo y Nicol", Ricardo Horneffer ilumina los quiebres fundamentales de la verdad en la ontología contemporánea.

Asimismo, encontraremos en este libro otra serie de textos, dedicados a los trabajos ontohistóricos de Heidegger, que, como sabemos, se trata de escritos que Heidegger retuvo hasta su muerte y que apenas inició su publicación en 1989 con *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Los tex-

tos ontohistóricos se han venido trabajando en un seminario de posgrado desde 2009 y en cursos de licenciatura desde 2011 hasta la fecha, bajo mi coordinación. Los participantes del seminario de posgrado que colaboran en el presente libro son Julio Ramos, Pablo Veraza y Aldo Guarneros. Parte fundamental de dicha experiencia fueron los dos seminarios que Juan Vermal ofreció en mayo de 2010, uno dedicado al ensamble de *Aportes a la filosofía*, intitulado La fundación (*Die Gründung*), y el otro al nihilismo en Nietzsche y en Heidegger. Juan Vermal, en "Del sentido de ser al ser tachado. Reflexiones sobre la ontología en el camino heideggeriano", ofrece una reflexión de las cuestiones centrales que desgranó en aquella ocasión intelectualmente propicia. Con su texto nos permite aclarar la senda conceptual heideggeriana que lleva al aparecer de una problemática central del segundo Heidegger que es 'nada', el rehusamiento o la sustracción del ser, lo cual —para Vermal— debe entenderse no como un corte o un límite en el ser humano, sino en el ser mismo. Nos permitirá pensar, además, 'nada' o 'abismo' como lugar de un envío o de donación del ser, donación y envío porque esencialmente acontece sin porqué. Con dicho texto, este libro ofrece a la hermenéutica de Heidegger en español una contribución imprescindible.

A Pablo Veraza Tonda, con su artículo "El *Ereignis* como habitación de lo inhabitual. Hacia una fenomenología de la transformación histórica", corresponde ofrecer las señas fundamentales para la lectura de *Aportes a la filosofía*, tal como lo hizo en el seminario hasta lograr convertirse en una experiencia verdaderamente colectiva de discusión.

Aldo Guarneros, en "La unidad en su historia", desde su gran conocimiento del tema, reflexiona sobre la manera en que el límite y el rehusamiento del ser está presente en todo el pensar occidental y cómo Heidegger es

quien verdaderamente lo ha llevado a la palabra, constituyendo tal rehusamiento su unidad oculta.

Margarita Cepeda, de la Universidad de los Andes de Colombia, “En el esplendor de lo unútil”, acercándose a textos como *Carta sobre el humanismo* y *Ciencia y meditación*, de Martin Heidegger, profundiza en la manera en que todo afán de novedades y la avidez por lo calculable de nuestro tiempo han de quebrarse en la experiencia de lo simple (*das Einfach*), asunto central de *Aportes a la filosofía* y, en general, del llamado “segundo Heidegger”. Así, Cepeda, junto con Heidegger, sostiene que la posibilidad de otro pensar tiene que ver con experimentar la simplicidad, lo que no es objeto de teoría ni de aplicación, lo cual tendrá un efecto transfigurador sobre el lenguaje anquilosado en lo ya dicho, de ahí que la autora hable de las posibilidades de “morar en lo sin nombre”, de Heidegger. Ello no está separado del corte establecido por la nada y el movimiento de donación que imprime, de lo cual nos habla Juan Vermal.

Paulina Rivero, en “Contra el humanismo”, ha contribuido en este libro a plantear lo medular de una posibilidad que trae consigo lo verdaderamente transformante de nuestro tiempo, y que es la réplica o confrontación con el humanismo y con su marca antropocéntrica, para pensar en un humanismo cosmocéntrico e incluso ontocéntrico. Para Paulina Rivero, quien desarrolló y avistó esta posibilidad en el pensamiento contemporáneo es Martin Heidegger y también el pensamiento de Lao Tsé, en China.

Sin acuerdo previo con Paulina Rivero, María Antonia González Valerio, desde el arte contemporáneo, intenta pensar las cuestiones ontológicas más urgentes, presentándonos la discusión posthumanista (Derrida-Sloterdijk-Heidegger) y sus deficiencias al no confrontarse en verdad con la pregunta por lo animal, cuestión completamente diferida por el pensamiento desde Platón. Con ello, la autora viene a contribuir a ese pensar dehomocéntrico junto con Jesús Carlos Hernández Moreno.

En este libro, presentamos un encuentro con el pensamiento japonés de la escuela de Kioto. En verdad, no hay mejor manera de presentar dicha escuela si no es a partir del pensamiento de Kitarō Nishida, fundador de la misma, y a través de su dilucidación a veces abierta y a veces velada del no yo. Pero cuando tal presentación es hecha por James Heisig, uno de los principales conocedores en el mundo de dicho pensador y autor del libro

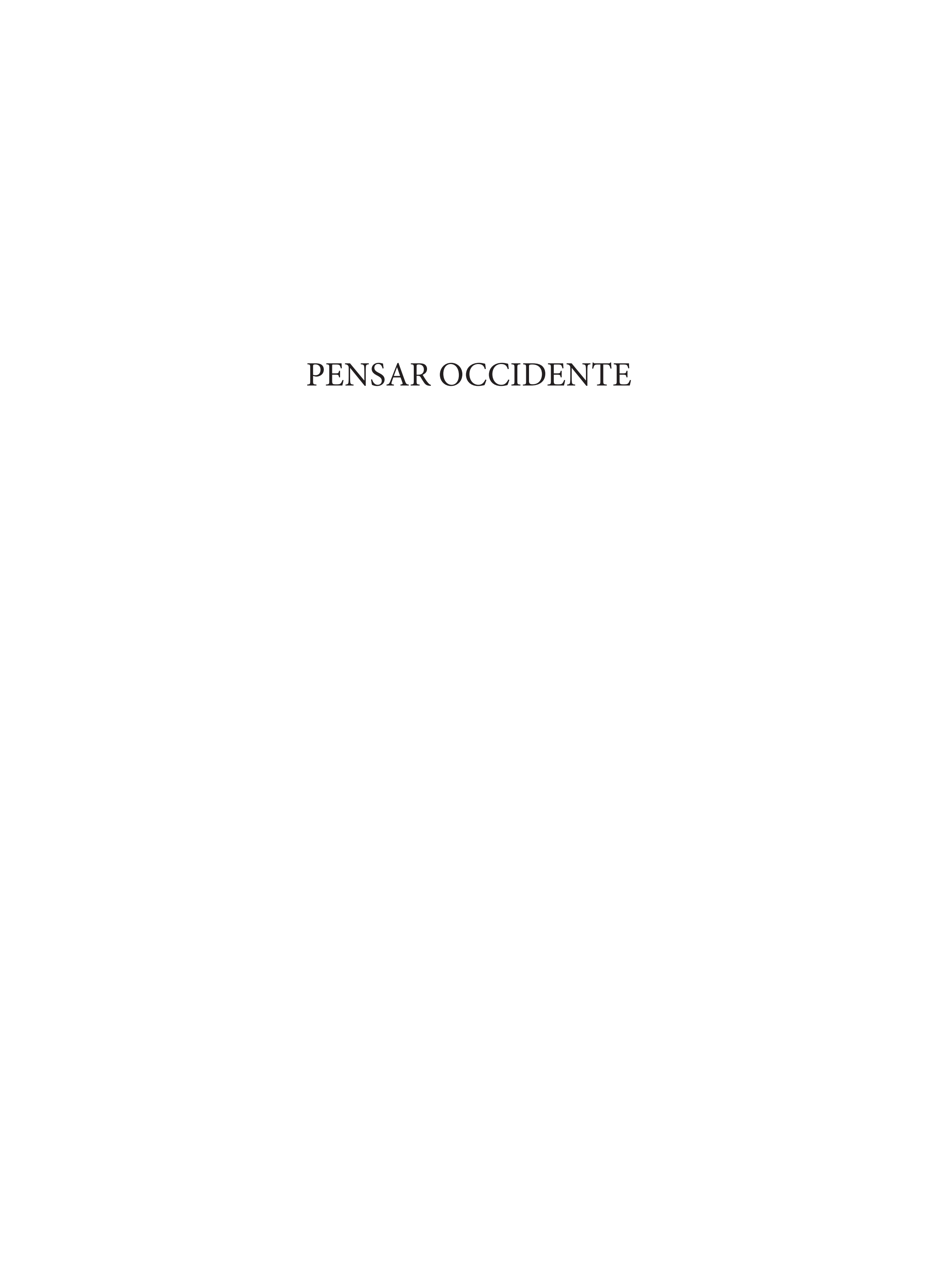
Filósofos de la nada, con el cual se dio a conocer al mundo la escuela de Kioto, la presente obra resulta verdaderamente afortunada. El texto del profesor Heisig abrirá puertas al gran problema que persiguió a Nishida a lo largo de su vida, es decir, resolver el asunto de la transformación del yo en un yo verdadero; sin embargo, al tratar de pensar a este yo verdadero, se vio una y otra vez llevado a superar la dicotomía interior y exterior, yo y otro. A través de ese camino, el texto ofrecerá una importante dilucidación de lo que es la compasión, pues el yo verdadero es, en todo caso, el que está movido por una *coincidentia oppositorum*, por una unidad consciente con el mundo exterior, siendo la compasión un mirar volviéndose lo mirado, un pensar volviéndose lo pensado. De cara a tal pensamiento de la escuela de Kioto, en un segundo momento, presentamos una serie de textos de Emiliano Castro, Miguel Francisco del Ángel Ortega, Andrés Marquina y Sasha Jair Espinosa dedicados al pensamiento de Hajime Tanabe y su *Filosofía como metanoética*, obra que fue traducida por algunos de ellos y por mí a lo largo de varios años de trabajo y fue publicada finalmente en 2014, por la editorial Herder.[1] Con esta serie de textos, la escuela de Kioto nace en Latinoamérica entre los jóvenes. El texto de mi autoría, dedicado a Nishitani, Masao Abe y Shizuteru Ueda, filósofos posteriores a Tanabe, plantea la dinámica de la apertura infinita, concepto central en Heidegger, la cual, sin embargo, ha de entenderse desde la cerrazón y el encierro del yo en sí mismo. Al leer a dichos filósofos de la escuela de Kioto, comprendemos que son ellos quienes lograron radicalizar los planteamientos de Heidegger al elaborar una filosofía que ha asumido la *Kehre*, pero que lo que Heidegger menciona como ocultamiento (*Verbergung*) o nada, será repensado por ellos como vacuidad desde su tradición budista.

En la lectura de tales textos también se vislumbran comienzos. A través de los artículos de Mara Magaña y Julio Ramos se presentan dos contribuciones al pensar del otro comienzo, que irremediablemente ha de producir un corte en la subjetividad, desde una escritura también *comenzante* e inicial. Así, Mara Magaña elabora un pensar del inicio desde la figura de la madre en Herman Hesse para vincularlo con Hajime Tanabe y Heidegger y, posteriormente, Julio Ramos piensa el *Ereignis* con todo lo que tiene de apropiador y

[1] Hajime Tanabe, *Filosofía como metanoética*. Barcelona, Herder, 2014.

violento como acaecer de lo extraordinario, como estremecimiento propio donde acontece lo divino, que es lo propio del quiebre (*Verklüftung*) presentado por Heidegger en *Aportes a la filosofía*. Apuntando a algo que es lo verdaderamente esencial por esenciante: que el inicio es siempre inicial.

Agradezco a todos los colegas por permitir recoger en las presentes páginas una parte sustancial de su dedicación a lo largo de años de trabajo. Agradezco a Julio Ramos la preparación electrónica del libro. Sin embargo, este último nunca hubiera alcanzado la luz pública sin el trabajo conjunto con los estudiantes, sin la discusión de textos, sin el trato afectivo y teórico generado en los espacios de encuentro que la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM posibilita cotidianamente y que son la esencia de nuestra Universidad. En particular, ha sido de gran importancia el impulso dado a los proyectos PIFFYL para el desarrollo de investigaciones como la nuestra, pues nuestro trabajo se insertó en el marco del proyecto PIFFYL2009 020 Pensar Occidente. Ontologías del siglo XX, del cual fui coordinadora. Agradezco a Pablo Veraza, a Emiliano Castro, Andrés Marquina, Jesús Carlos Hernández Moreno, Julio Ramos por comunicarme su entusiasmo para seguir tratando de pensar una filosofía sin centros, verdaderamente posthumana, abierta a todos los seres, sin importar si es hombre, planta, piedra o animal. Desde las señas de los filósofos que nos interpelan se ha dado con lo fundamental para seguir pensando, es decir, el encuentro con nuestra carencia de *filía*, y la necesidad de una *filía* radical, en sentido estricto, con todos los seres.



PENSAR OCCIDENTE

Desde la orilla del infierno

Alberto Constante

> El infierno de los vivos no es algo que será; hay uno, es aquel que existe ya aquí, el infierno que habitamos todos los días, que formamos estando juntos. Dos maneras hay de no sufrirlo. La primera es fácil para muchos: aceptar el infierno y volverse parte de él hasta el punto de no verlo más. La segunda es peligrosa y exige atención y aprendizaje continuos: buscar y saber reconocer quién y qué, en medio del infierno, no es infierno, y hacerlo durar, y darle espacio.
>
> Italo Calvino

> I'll take the quiet life, a handshake of carbon monoxide
> no alarms and no surprises, no alarms and no surprises.
>
> Thom York[1]

¿De qué hablamos cuando se habla de "modernidad"? ¿De un movimiento cultural contemporáneo? ¿De una época histórica que comienza en el siglo xviii? ¿Del espíritu de un tiempo determinado que comenzó en el siglo xix? ¿De una suerte de *Zeit Geist* que se determina como un corte que muestra el ocaso de una época y el nacimiento de otra que cambiará el derrotero del pensamiento y, finalmente, de la humanidad? ¿De la creación de epistemes donde lo que hay son dispositivos que crean aprioris históricos? ¿Acaso uno está autorizado para tratar la historia en términos de "época", es decir, de unidades discretas, cada una dotada de un principio espiritual que organizaría y mantendría la identidad?

[1] Thom York es vocalista del grupo británico Radiohead; este pasaje es parte de la canción "No surprises" que aparece en el álbum titulado *OK Computer*, que salió a la venta en 1997. El pasaje podría traducirse así: Tomaré la vida callada, un apretón de manos de monóxido de carbono / sin alarma y sin sorpresas, sin alarmas ni sorpresas.

Descreo de la pregunta por la modernidad; pienso que siempre hay una escena que se repite, el sacrificio y el exceso, la ruptura del límite como condición de la subjetividad. La imagen anticipa pero concluye, y otorga la diferencia. Los libros en la modernidad no funcionan sólo como metáforas sino como articulaciones de la forma, nudos que relacionan los niveles del relato y cumplen en la narración una compleja función constructiva. Así, la modernidad, el espacio que habita y que late como esa condición moderna, podría haberse resuelto en la *Fenomenología del espíritu* o la *Filosofía del dinero*, quizá también en un libro tan exquisitamente delicioso como la *Crítica de la razón pura* o un poco más: *El capital*. No obstante, lo sabemos, todos ellos pudieron parecer libros imaginarios, libros que podrían haber circulado entre la imaginación y lo real, entre el miedo y la locura, la locura: era eso el martillo de Nietzsche sólo por lo que de miedo infundía, su sola evocación ya era como el nombre de un arcano maligno, una carta marcada, su mención originaba una suerte de doctrina sobre el quebranto de la filosofía misma, de un saber que se desgajaba, goznes que arquitecturaban niveles de maldición, grados de ruptura, de fragmentación, el rompimiento del sentido y del horizonte: "la inversión del platonismo", "la muerte de Dios", pero lo más importante: "la muerte de la sombra de Dios". Ahí, en esa trama de golpes furiosos, de ese martillar sin espacio y sin sentido, todos podían sentirse llamados y nombrados por él, nada exculpaba a quien fuera mencionado en medio del asombro sarcástico de ese nombre maldito: Friedrich Nietzsche.

Al leer el *Zaratustra* no podemos más que repetir la historia de *Don Quijote*, es decir, actuar en la realidad aquello que se está leyendo. Diría que lo que leemos en el *Zaratustra* es la repetición, lo que vuelve, el retorno de lo reprimido, el dolor acallado, la muerte blanca; quizá, como dice Piglia: "habría que hacer una historia de la lectura como venganza". Por ello, no creo que podamos preguntarnos si nuestro mundo es todavía "moderno".

Lyotard fue de los primeros pensadores que escribió acerca no de la posmodernidad sino de la condición posmoderna. Una condición que inundaba a la otra, la humana, como la llamó Montaigne. Fue, sin duda, un problema harto difícil; se habló de la crisis de los fundamentos y el declive de los grandes sistemas de legitimación, es decir, de los grandes relatos, y eso trajo como consecuencia que lo primero que se destituyera

fuera la concepción de la historia como un orden racional. Pocos se dieron cuenta de ello, porque en el fondo se aguardaba el mantenimiento de esa totalidad de lo que había sido. El desmontaje de procesos históricos fue a una con el establecimiento de los discursos, de los dispositivos, de la procedencia y la emergencia, la discontinuidad, del fragmento. Vattimo perspicazmente escribió: "En la hipótesis que yo propongo, la modernidad deja de existir cuando —por múltiples motivos— desaparece la posibilidad de seguir hablando de la historia como una entidad unitaria. Tal concepción de la historia, en efecto, implicaba la existencia de un centro alrededor del cual se reúnen y se ordenan los acontecimientos".[2]

La crisis de la idea de la historia lleva consigo la crisis de la idea de progreso: "si no hay discurso unitario de las vicisitudes humanas, no se podrá ni siquiera sostener que avanzan hacia un fin, que realizan un plan racional de mejora, de educación, de emancipación".[3] Pero no sólo pues no había únicamente escepticismo, incredulidad y pérdida de la fe, sino también nuevos puntos de apoyo, un nuevo sistema de referencias y modos de vida. Lo posmoderno supuso, sin duda, discontinuidad y continuidad, una etapa, como dice Lipovetsky, "indudablemente posrevolucionaria, posdisciplinaria, posautoritaria, pero también inserta en la continuación de la lógica secular, democrática e individualista".[4] ¿Cuándo comenzó lo inaceptable entonces? ¿Cuándo comenzó eso que hoy llamamos "infierno"?

No sé si tuvo razón Weber al señalar que la modernidad era el tiempo del desencantamiento del mundo quizá porque ella significó el desgarramiento de la organización del tiempo y la ruptura con la tradición, con lo que se organizaba nuestro tiempo y nuestro espacio de otra manera. Hoy ya no estamos en ese dintel de su agonía que muchos celebraron como un fin y tampoco estamos en el momento de la posmodernidad. Me parece que ésta impidió pensar el auténtico problema: la modernidad. Porque ¿qué ha sido de eso que algún día llamamos "El proyecto de la modernidad"?

[2] *Cf.* Gianni Vattimo, "Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?", en *En torno a la postmodernidad*. Barcelona, Anthropos, 1994, p. 10.

[3] *Ibid.*, p. 12.

[4] Gilles Lipovetsky y Sebastien Charles, *Los tiempos hipermodernos*. Barcelona, Anagrama, 2008, pp. 119-120.

Ésta es una pregunta de índole mayor. No sólo es difícil definir lo que significa, sino también datar sus orígenes. Pensemos sólo que dentro de un contexto la modernidad es una forma de concebir el mundo, de establecer estrategias de posicionamiento, de comprensión y de transformación en cada época. En este caso particular, a la modernidad que nos referimos es, más que nada, una condición ideológica, la expresión de una manera específica de ver y comprender los hechos en el tiempo como continuidad y también como ruptura. No podemos olvidar que "el periodo moderno estaba construido por la idea de ruptura".[5] Es cierto que hoy estamos de cara ante el desencanto de ese proyecto, de sus promesas, de sus sueños, y que vivimos en la fragilidad de la ruptura misma. A ese desencanto se le llamó posmodernidad.

Todos sabemos que el proyecto moderno alcanzó su apogeo con la Ilustración en el siglo XVIII. Sus esfuerzos se concentraron en desarrollar una ciencia objetiva, leyes universales y morales. Los pensadores de la Ilustración tenían la expectativa de que las artes y las ciencias no sólo promoverían el control de las fuerzas naturales, sino también la comprensión del mundo, el desarrollo del progreso económico y moral, la justicia de las instituciones y la felicidad de los seres humanos. La idea fundamental fue la de "progreso". Desde entonces, la modernidad ha recibido varias denominaciones: edad de la razón o de la ciencia; de la burguesía; de la industria; del capital, pero fundamentalmente la "época de las revoluciones".

La revolución, su metáfora y su mito han colonizado espacios. La misma noción que utilizarían todos los modernos es ya un indicativo: revolución, con el que trataban de indicar que el cambio era radical, que había una ruptura entre el pasado y el presente. Revoluciones del pensamiento y del método, de la ciencia y de la técnica; revoluciones políticas y sociales, revolución industrial, revolución burguesa, revolución proletaria, hasta una "revolución conservadora" hemos tenido. Cada una de ellas ha contribuido al "progreso" de la humanidad o ha acelerado la marcha de la

[5] Olivia Harris, "The Temporalities of Tradition: Reflections on a Changing Anthropology", en V. Hubinger, ed., *Grasping the Changing World: Anthropological Concepts in the Postmodern Era*. Londres, Routledge, 1996, p. 3. (En el original, "the modernist moment is constituted by the idea of rupture.)

historia. Se han traducido en evolución y desarrollo, o han abierto nuevos caminos a la libertad, a la justicia, a la emancipación y a la felicidad. Incluso, la última revolución —la biogenética— promete la vida perdurable aunque no eterna.

La modernidad es revolución. La concepción de lo que podemos entender como moderno es un argumento de temporalidad; lo *Neuzeit* o *le moderne* es algo nuevo, diferente, una suerte de hiato respecto de lo que le precedió y marca una ruptura, un *impasse* con el pasado. Lo "moderno" como tal surge independientemente de un momento especial, de un instante particular o de una época concreta. Se trata de una estrategia ideológica que está unida al surgimiento de la llamada sociedad civil, una sociedad que determina el derrotero económico y sustancial del mundo contemporáneo y, además, de la creación de un régimen democrático como grafía preponderante de gobierno.

Esta edad de la razón es una construcción creada por el tipo de mentalidad que dio a luz a los conceptos de evolución, desarrollo, progreso, futuro y, como hemos apuntado reiteradamente: revolución. Todo esto se debe, entre otras muchas cosas, a nuestra fe en un orden fundamental y en la coherencia de sus cambios. Al mismo tiempo, la modernidad significó el proceso de aceptar y adoptar elementos de otras culturas. Sin duda, el preámbulo de la modernidad fue una revolución: la copernicana. *De revolutionibus orbium coelestium* (1543) es el auténtico prólogo astronómico a una obra, la modernidad, cuyo epílogo tal vez se esté escribiendo en los actuales tiempos aunque ello no quiere decir que terminará. Esa fecha liminar entre renacimiento y barroco, fecha acosada por la Reforma y la Contrarreforma no sospechó el potencial crítico de aquella otra preliminar. Y esto se plantea con carácter problemático en la medida en que es problemático el porvenir de la filosofía. Los modernos consideraron el porvenir como la perspectiva de unas posibilidades de desenvolvimiento. Y esto es lo que incitó la reflexión sobre el problema de la génesis. ¿Dónde ubicar esos indicios? Los indicios se hallan en el inicio de la filosofía moderna. Para ello hay que seguirla más que juzgarla, recorrer sus bifurcaciones, sus estancamientos, sus ascensos, sus brechas, aceptarla, recibirla entera. El problema es si la modernidad era una nueva proyección de la filosofía. Sin duda a los cambios en la vida del hombre se les venían a añadir cambios

en la filosofía. ¿De qué manera combinaría esa proyección con el nuevo proyecto de vida del hombre moderno?[6]

Ya no se trataba de un mundo en el que, como dice Foucault: "se enrollaba sobre sí mismo: la tierra repetía el cielo, los rostros se reflejaban en las estrellas y la hierba ocultaba en sus tallos los secretos que servían al hombre. La pintura imitaba el espacio. Y la representación —ya fuera fiesta o saber— se daba como repetición: teatro de la vida o espejo del mundo, he ahí el título de cualquier lenguaje, su manera de anunciarse y de formular su derecho a hablar".[7] Foucault ya había extendido sus consideraciones acerca del Iluminismo en general, como acontecimiento que inaugura la modernidad europea. "¿Qué es el Iluminismo?" y "¿qué es la revolución?" son las dos cuestiones que definen la interrogación filosófica kantiana acerca de la actualidad. Si con las *Críticas* Kant fundó una de las líneas fundamentales de la filosofía moderna —la analítica de

[6] Quiero dejar simplemente una pincelada, como lo es casi todo el texto, acerca de otro moderno tan importante como lo fue Leibniz. De cara al *Discours de la méthode*, Leibniz escribe su *Discours de métaphysique* y, al comienzo, por el *bon sens* opone el comienzo por la *notion de Dieu*. Son estas nociones las que a mi juicio lo mantienen encerrado en los oscuros calabozos de la metafísica, porque Leibniz no cuestionará nunca la inteligibilidad de lo real ni tampoco tratará de demostrarla. Su principio es, de entrada, anticartesiano: el mundo es inteligible, en cuanto derivado de la perfección divina. Tan sólo habría que recordar que diez años antes de escribir el *Discurso de metafísica*, cuando planteaba su pensamiento cuestionando los principios fundamentales sobre los que se había edificado la física moderna, Leibniz traduce un resumen del *Teeteto* y del *Fedón* —como nos lo hace ver María Jesús Soto—, diálogos a los que se remite para fundar tesis tan centrales en su sistema como son la de la inmortalidad del alma, la crítica al materialismo y la de la armonía preestablecida. (*Cf.* María Jesús Soto, "Causalidad, expresión y alteridad. Neoplatonismo y modernidad", en *Anuario Filosófico*. Pamplona, Universidad de Navarra, 2000, núm. 33, pp. 533-554. Disponible en línea: <http://hdl.handle.net/10171/449>. [Consulta: 27 de marzo, 2013.]) Perfectamente puede sostenerse que la metafísica leibniciana obedece al proyecto general del neoplatonismo, el cual sostiene una concepción teofánica de la realidad, y ello según un esquema jerárquico descendente, que permite mantener la trascendencia del primer principio. (*Cf.* G. W. Leibniz, "Discours de Métaphysique", en *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Ed. de C. J. Gerhardt. Reed. de Georg Olms Hildesheim. Michigan, Universidad de Michigan, 1989, parág. 1, p. 428.

[7] Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Trad. de Elsa Cecilia Frost. México, Siglo XXI, 1968, p. 26.

la verdad que se pregunta por las condiciones del conocimiento verdadero—, con estas dos preguntas Kant inauguró la otra gran tradición: la ontología del presente, una ontología del presente que se pregunta por la significación filosófica de la actualidad:

> No son los restos de la *Aufklärung* lo que hay que preservar; es la cuestión misma de este acontecimiento y de su sentido histórico (la cuestión de la historicidad del pensamiento universal) lo que es necesario tener presente y conservar en el espíritu como lo que debe ser pensado.[8]

Pero igual, la filosofía moderna se caracterizó por un giro metodológico, por la matematización del mundo, por la fijación de límites, la invención del sujeto y por el dominio del logocentrismo, entre otras cosas. Curiosamente un espacio donde Aquiles, el de los pies ligeros, nunca alcanzará a la lenta tortuga, y el Agrimensor kafkiano, tras un inventario de puertas, jamás accederá al castillo.

> El gran relato, el relato maestro, es característico de la filosofía moderna y se manifiesta en la persecución de la verdad, del saber, de la ciencia. La razón única ilumina la verdad en un sistema armónico. Y esta verdad está sustentada por los sujetos que participan en el hecho científico. Para Lyotard, en la posmodernidad este relato pierde credibilidad. La ciencia entra en crisis. La ciencia ya no se presenta como un saber cerrado en sí mismo, sino que se encuentra cifrado en muchos relatos y en muchas respuestas. El ambicioso sueño de teorías unificadas en la actualidad ha sufrido un colapso. En la ciencia, las disciplinas ya no buscan un metarrelato legitimador, sino que buscan, en diálogo con muchos actores, una efectividad que muchas veces es posible en su relación con la tecnología. En este mismo orden de ideas, para Lyotard, la condición posmoderna está impulsada por las implicaciones de la "informatización de las sociedades". Tal proceso de informatización redefine el *status* del saber en los países industrializados.[9]

[8] Michel Foucault, *Dits et* écrits *II. 1976-1988*. Ed. dir. por Daniel Defert y François Ewald, con la colab. de Jacques Lagrange. París, Gallimard, 2001, pp. 686 y 687.

[9] José Humberto Flores, "El mundo único fragmentado: contextualización del problema de nuestro tiempo (Parte I)", en *Reedicces* [en línea]. El Salvador, Repositorio Digital de

Hay muchas clases de riesgos en esto del preguntar. El inherente a la filosofía misma se agrava en épocas como la nuestra, en que parece que lo que tenemos que hacer es *filosofar desde la orilla del infierno*.

Cuando hay crisis y más crisis de principios, todo paso es principal y ninguno puede darse confiando en la firmeza del paso anterior, las sombras se borran, los signos están confusos. El riesgo de las confusiones y del mal entender los pensamientos no es un mal menor, pero más grave que las confusiones es el hecho de que el posmodernismo quedó superado por la llamada hipermodernidad y ésta no nos proporciona principios, sino más bien finales, postrimerías, ocasos, declinaciones, desenlaces, aporías infranqueables.

No es fácil simplemente enunciar y actuar como si... la filosofía moderna fuese una filosofía "superada". En rigor, no puede pensarse que el tiempo causa la muerte del pasado en cada acto presente. Si la historia no es un empobrecimiento inexorable, una progresiva acumulación de muertes, es difícil entonces pensar que la modernidad ha muerto, sólo por razón del tiempo transcurrido. Porque con el fin de esa modernidad termina algo más que esa misma modernidad, pues representa un cambio en la disposición humana frente al ser y al conocer.

Algo hay de común en el ambiente y es que el proyecto de modernidad es ahora profundamente problemático.[10] La modernidad remitió a las nuevas concepciones emancipadoras del igualitarismo liberal, y más

---

Ciencia y Cultura de El Salvador, 2013. <http://redicces.org.sv/jspui/bitstream/10972/809/1/mundo_fragmentado.pdf>. [Consulta: 28 de febrero, 2017.]

[10] Habría que recordar que la palabra *modernus* apareció en el siglo V —en el imperio romano agonizante— para calificar de manera confusa la era del final de un mundo. En la Edad Media, el neologismo *modernitas* fue creado para designar la época en curso, en oposición a la "Antigüedad", y traducía la toma de consciencia de una ruptura histórica. Luego, los tiempos cristianos se consagraron como "modernos" en relación con los tiempos "paganos", mucho antes de que los racionalismos se considerasen también como "modernos" en relación con las ideologías holísticas. El término *moderno* apareció ya de forma pertinaz desde el siglo XIV, y designaba, hasta el siglo XVIII, a todo lo que se oponía a los "antiguos", es decir, a la Antigüedad grecorromana. Con el movimiento de la Ilustración, y luego con la revolución industrial, el vocablo *modernidad* entraría a la lengua corriente, pero evolucionará de manera profunda, escindido entre dos significados, a la vez unidos y divergentes.

tarde de los socialismos; asimismo, el concepto nos lleva de la mano a la época de las ideologías que secularizaron al cristianismo, en oposición a las sociedades del Antiguo Régimen. El concepto de modernidad siguió su metamorfosis alcanzando la concepción del mundo igualitario, pero será en este espacio ideológico preciso que aparecerá el concepto de 'progreso científico y técnico', de naturaleza "prometeica", escindido entre una llamada al fin de la historia en el bienestar universal, y una concepción completamente nueva y dinámica del tiempo, dominada por la categoría del futuro. Algo se ha quebrantado y es el sentido del tiempo. En adelante, el tiempo social se encontrará programado, sintetizado, reducido a lo inmediato. Baudrillard nos habla del "perpetuo *travelling* del cambio por el cambio".[11] Con la modernidad, "lo instantáneo se vuelve hegemónico". Todo se instala en el instante.

El pensamiento acerca de la vida moderna se ha polarizado en dos posiciones como las de Marinetti, Maiakovski y Le Corbusier hasta nuestros contemporáneos como McLuhan, para quienes todas las disonancias personales y sociales de la vida moderna pueden resolverse por medios tecnológicos y administrativos; todos los medios están a la mano y sólo se requieren dirigentes, "expertos" que se hallen dispuestos a emplearlos. Por otra parte, para pensadores como Pound, Eliot, Ellul, Foucault, Arendt y Marcuse, la totalidad de la vida moderna parece uniformemente vacía, estéril, monótona, "unidimensional", carente de posibilidades humanas: cualquier cosa sentida o percibida como libertad o belleza es, en realidad, únicamente una mera pantalla, un semblante, una imposibilidad, un dispositivo, un escenario que oculta formas nuevas de esclavitud y un horror más profundos. El enfrentamiento de Foucault con la modernidad se muestra en el rechazo del mito del progreso. La historia no persigue un fin, no tiene sentido. La historia de la cultura es discontinua y se organiza en torno a lo que Foucault llama "epistemes" y posteriormente prácticas discursivas. Cada episteme estructura los más diversos campos del saber de

[11] Jean Baudrillard, *Cultura y simulacro*. Trad. de Pedro Rovira. Barcelona, Kairós, 1978, p. 77. (La traducción utilizada se hizo siguiendo *L'effet Beaubourg*. París, Editions Galilée, 1977.)

una época, la sucesión de epistemes en un devenir no implica ni progreso ni sentido alguno.

Si no implica sentido alguno, ya nadie tendría que sorprenderse ante unas declaraciones como: "el desierto crece". Pues lo que tendríamos que preguntarnos es por cuál de los tantos desiertos crece, o bien, cuál de todos los desiertos que ha abierto la modernidad ha dejado de crecer. Todos los desiertos que rodean al hombre siguen creciendo: inopinadamente el bien, la justicia, la felicidad, como valores o fines de la vida humana o, en otro segmento, el saber, el poder, la familia, la Iglesia, la política, etcétera, ya han dejado globalmente de funcionar como principios absolutos e intangibles y en distintos grados ya nadie cree en ellos, en ellos ya nadie invierte nada.

Cuando nos enfrentamos a un tiempo en donde el desempleo es la situación laboral de muchos, donde lo sagrado se desvanece en medio de la burocracia eclesiástica, donde la institución de la familia se ha hecho difusa, y el poder corrupto, el Estado negligente, y la credibilidad en las instituciones se ve tremendamente mermada, el futuro se parece más a esas sombras que se mecen detrás de Chernóbil o nuestro moderno Fukushima.

Lo podemos ver: existe otra lógica que es lo difícil de comprender. Hay otra semántica que no hemos descubierto. Nuevas coordenadas que nos llegan y que tratamos como si fueran las de siempre pero que nos dejan con el sabor de no haber visto esos guiños, esas metáforas, esos fantasmas que señalan "otra cosa". El mundo es reactivo, por esto los nacionalismos, los regionalismos de todo tipo que indican sólo formas de reacción al individualismo circundante. El proceso nos lleva a una sociedad que se expande hacia la diversidad, las opciones, la expresión de los deseos, modelos que escapan a lo dado, lo otorgado, lo disciplinado. La crisis que atravesamos se nos revela en lo financiero, pero ella se encuentra relacionada con el terrorismo, el narcotráfico y las desigualdades en el reparto de la riqueza, lo que nos ha dejado "desorientados en todas las esferas, tanto en la privada como en la social". En este contexto, lo que "necesitamos es, más que nunca, la cultura como vector de profundidad, de elevación del espíritu" ante un mundo "de consumo y evasión mediática".[12] Nada nuevo bajo el

[12] Giles Lipovetsky, *apud* Laura Docampo, "Lipovetsky: ante el consumo, la cultura es muy necesaria", en *La Opinión de Tenerife* [en línea]. Tenerife, 2 de noviembre, 2008.

sol de la filosofía si nos atenemos a los hechos cuando Heidegger en la analítica del *Dasein* nos develó en la hermenéutica de la vida fáctica: *das Man*, el *Man sagt*.

"Tenemos grandes problemas pero ya no tenemos ideas para avanzar hacia un mundo radicalmente distinto".[13] Vivimos, en un sentido, una suerte de nihilismo, de vaciedad, de pérdida de coordenadas, de las cartografías con las que habitamos el mundo. Ya no hay señas, indicios ni rastros que nos puedan dar una perspectiva distinta a ese fin que no llega pero que sin duda llegará. Esta desorientación generalizada parte de la caída de los grandes mitos de la modernidad, entre ellos, el de un mundo mejor. La cultura debería ocupar un espacio desde el que pudiera suministrar "objetivos y cartografías de nuevos destinos, además de alimentar la pasión por la creatividad".

Pero es un hecho que cuando las cosas, los signos y las acciones están liberados de su idea, de su concepto, de su valor, de su referencia, de un supuesto origen y de su ideal final, entran en una autorreproducción al infinito. Las cosas siguen funcionando cuando su idea lleva mucho tiempo desaparecida (como las estrellas que ya no existen y sin embargo seguimos viendo su luz, lugar común de la física, pero es tan bello). Siguen funcionando con una indiferencia total hacia su propio contenido. Y la paradoja consiste en que funcionan mucho mejor. Así, por ejemplo, la idea de progreso y de todo lo que ella conllevó ha desaparecido, pero sus efectos continúan. La idea de riqueza que sustenta la producción ha desaparecido, pero la producción continúa de la mejor de las maneras y, en este punto, lo que advertimos es que todo se da dentro de una indiferencia total, absoluta: no más clases sociales, no más clase trabajadora, no más medios ni modos de producción, no más muchas cosas como lo sagrado, lo santo, Dios,[14] libertad... el descubrimiento ya no significa una coherencia esencial bajo un desorden, sino el empujar un poco más lejos, un poco más fuerte

---

<http://www.laopinion.es/cultura/2008/11/02/cultura-lipovetsky-consumo-cultura-necesaria/179474.html>. [Consulta: 17 de marzo, 2016.] (La nota refiere a la conferencia "La cultura del mundo", dictada por Lipovetsky en el Encuentro de Profesionales de la Cultura, en La Palma, Canarias, el 1 de noviembre de 2008.)

[13] *Idem*.

[14] *Cf*. Gilles Lipovetsky, "La virtud sin Dios", en *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona, Anagrama, 1994, pp. 28-31.

esa línea de silencio de la lengua sin que la hagamos irrumpir en esa región de luz que todavía permanece abierta a la claridad de la percepción, pero que ya no está abierta al habla cotidiana. Nadie acepta la propuesta de Nietzsche de que si Dios ha muerto lo que debe morir también es su sombra. Preferimos ahogarnos en la indolencia de las sombras de Dios...

Esto es lo que nos explica por qué el glorioso movimiento de la modernidad no ha llevado a una transmutación de todos los valores —como quería Nietzsche—, sino a una dispersión e involución del valor, cuyo resultado no es otra cosa que una confusión total: la imposibilidad de rescatar o reconquistar el principio de una determinación de las cosas.[15] Benjamin concibió lo moderno[16] como una historia que es destino, demanda, exigencia y un sino inexorable que ha de cumplirse. Pero también como un tiempo de señales engañosas que lo postergan, o de sabidurías y apuestas que aproximan los finales de ese derrotero trazado. Benjamin reconoció que los actores de la trama, conducidos por fuerzas que están más allá del sentido de sus actos, son máscaras que invierten o confunden los signos. Así, el futuro, ese desfiladero hacia el que apunta el progreso moderno,[17] no tiene nada que conmueva la esperanza de los pueblos: es vacío, tiempo sin lengua, *espacio del infierno*. El presente se tiñe de significación cuando se entrelaza, fugaz e inteligentemente, con aquellos pretéritos redentores fracasados y, al final de cuentas, el mito del progreso, del dominio de la ciencia y de la técnica en donde los hombres deberíamos ser por siempre más felices, se muestra exhausto.

[15] Es notorio advertir cómo Daniel Bell, representante de la versión neoconservadora de la modernidad, ha señalado que una cultura, por ejemplo, posmodernista, es del todo incompatible con los principios morales de una conducta de vida racional y propositiva. Bell atribuye el peso de la responsabilidad a la disolución de la ética protestante y, por tanto, al paso del individualismo competitivo al individualismo hedonista.

[16] Después, como veremos, se abordarán los planteamientos de Daniel Bell, que encarna la versión neoconservadora; de Habermas, que reproduce la versión reformista, y de Lyotard, que representa la versión posmoderna.

[17] *Vid*. Alberto Hernández, "Modernidad y tecnología o de la brecha entre cultura y tecnología en las sociedades modernas", en Pablo Thelman Sánchez y Alberto Hernández, *Sociedad y tecnología 1*. México, ITESM, 1999. (Lecturas en humanidades 10) En dicho texto, el autor hace un apretado pero clarificador diseño del llamado "Proyecto de la Modernidad".

Las lógicas económicas y culturales parecen conducir a la guerra de todos contra todos, al cinismo, al egoísmo generalizado, a la degradación de las relaciones sociales, en resumen, a una sociedad sin alma ni fin ni sentido. Por ello vemos la multiplicación de la corrupción; delincuencia en alza, nuevos guetos urbanos, una enorme guerra económica, y se presenta una suerte de extrañeza ante los cambios en el mundo. A medida que avanza el siglo XXI varias tendencias están causando un gran impacto en la cultura y ellas hacen que las sociedades se debatan en la necesidad de servirse de lo que está a la mano para encontrar orientación, sentido. Los hechos han dejado de tener sólo relevancia local y han pasado a tener como referencia el mundo. Hay una pluralidad de amenazas para la supervivencia de la vida. La cuestión de nuestra responsabilidad planetaria es inevitable. ¿Hasta dónde llegar? ¿Qué tenemos derecho a hacer o no?

Si de lo que se trata es de construir una sociedad justa, la pregunta es: ¿qué modelo de sociedad es la que requerimos? Ninguna otra pregunta es tan crucial ahora en que se ahondan las desigualdades sociales. No vivimos una crisis de orden político y económico, lo que vivimos es una crisis del vínculo social. Hay que repensar qué tenemos que hacer para responder a la emergencia social. Se ha abierto un amplio espacio para el predominio de una visión centrada en el consumo, ya no importa si vale o no vale, sino cuánto vale. Una visión fundamentalista del mercado ha convertido a la ética en instrumento de la eficacia económica o del "buen negociante". Nuestro mundo moral ha quedado atrapado en las valoraciones del mercado y en el juego de precios del éxito, la imagen y el *marketing*.

Tenemos el deber de inventar un nuevo contrato social que concilie los valores individualistas y la obligación de la solidaridad. Porque ya no es la explotación económica, sino la exclusión social lo que la dinámica del mercado y de las nuevas tecnologías tienen el riesgo de reforzar de modo duradero. La justicia social en una democracia no puede satisfacerse con convertir a los hombres en asistidos sociales. Se debe dar sentido y consistencia a la idea de que todos tienen derecho a participar en la sociedad y ser útiles a ella. Y sin embargo son las nuevas tendencias las que marcan el desarrollo de lo social y determinan sus cambios. La aceleración de la vida, el avance tecnológico, un sistema centrado en el consumo, etcétera, el sueño del éxito a cualquier precio conforma una red que afecta el mundo que

nos tocó vivir. La estrategia que interpreta las respuestas ante las demandas de ese entorno tan complejo se resume en la "obsolescencia precoz", un mundo convertido de pronto en residuo. Porque, ¿qué o quiénes quedan incluidos en tal categoría? ¿Qué o quiénes quedan pasan imperceptiblemente a ese tremendo signo de nuestro tiempo: el residuo? Pregúntense ustedes ¿qué pasaría si "el residuo" fuera una metáfora para develar algo más profundo que alcanza también a los seres humanos? ¿Qué sucedería si

comenzáramos a pensar en residuos "humanos" como dice Bauman?

Sin duda, con la globalización, la construcción del orden social tiene lugar la producción en marcha de residuos humanos: refugiados, desocupados, semidesocupados, pobres, inmigrantes "ilegales", emigrantes económicos, solicitantes de asilo, desempleados... son los cuerpos visibles de la humanidad residual. Todos ellos conforman este grupo socialmente excluido y rechazado. "Para quienes los odian y detractan, los inmigrantes encarnan —de manera visible, tangible, corporal— el inarticulado, aunque hiriente y doloroso, presentimiento de su propia desechabilidad".

En la modernidad preglobalizada, los desechos podían ser arrojados "lejos", "fuera". Pero hoy ya no hay un "afuera". No hay orden sin residuo. La noción misma de orden es la que impone que algo se recorte y algo quede excluido. El problema es que ahora nadie se siente realmente seguro. Como dice Bauman: "nadie sabe en qué momento puede acabar en el cesto de la basura". Y agrega:

> Posiblemente la más funesta consecuencia del triunfo global de la modernidad es la aguda crisis de la industria de destrucción de residuos humanos: teniendo en cuenta que el volumen de residuos humanos crece más deprisa que la capacidad de gestionarlos, existen perspectivas plausibles de que la actual modernidad planetaria quede obstruida con sus propios productos residuales, que no es capaz de asimilar ni de aniquilar.[18]

El individualismo se define como el aislamiento y egoísmo de "a cada quien sus intereses". Existe una especie de ceguera hacia las necesidades

[18] Zygmunt Bauman, *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Buenos Aires, Paidós, 2005.

de los demás. Hoy día, el individualismo crece como un contagio, se ha levantado una ola de egoísmo narcisista que exacerba el culto al ego y a la realización personal. Se da prioridad absoluta a lo propio inmediato y cotidiano: de ahí que todo se relativice, que se destruya el lazo social, que se profundice el egoísmo y surja como un espanto el culto al individuo que se expresa en otros cultos: a la salud y la forma física; al hiperconsumo de medicamentos, a las drogas; la escalada de las dietas y de la alimentación "sana"; el espacio de la priorización de los pequeños placeres por encima de lo demás y de los demás; la búsqueda de la satisfacción inmediata. El futuro retrocede ante el imperativo de perenización del presente. Todo se congela en esa idea absurda de que la vida es "aquí y ahora", y con ello los valores monetarios del mercado se sobreponen a los valores morales de la ética y se intenta conjurar los nuevos fantasmas apocalípticos: la obesidad, la vejez, la pobreza, la fealdad.

Hay un culto al ocio, a la imagen y a la apariencia que nos lleva de la mano al rechazo de todo aquello que signifique sacrificio, esfuerzo y dolor. Asistimos a un mundo en el que la cultura parece estar en decadencia. La cultura tiene hoy menos peso, menos importancia simbólica en la vida de la gente, y al mismo tiempo hay mucha más gente que tiene acceso a la cultura. Pienso, por ejemplo, en la música. Me impresiona, cuando voy en el Metro, la cantidad de gente que la escucha. También veo a la gente —incluso en el Metro— leyendo libros, novelas. En el siglo XVIII había más analfabetas que en el siglo XX; no obstante, en el siglo XVIII había más lectores que en el siglo XX. Entonces, el fenómeno de la cultura es bastante complejo: hay menos grandes lectores, y, sin embargo, la gente continúa leyendo. Leen en función de su estado de ánimo, de su interés, de lo que sucede a su alrededor, y sus lecturas son para calmar todas aquellas frustraciones que les acarrea el mundo cotidiano del consumo donde a cada instante nos están diciendo lo miserables que somos por no tener esto o aquello.

Los verdaderos problemas culturales se encuentran en que cada vez más gente tiene dificultad para leer, incluso en los países desarrollados. Hay un fracaso escolar, en la educación básica, y eso es intolerable, inadmisible, un verdadero escándalo. Entiendo que reformar el sistema monetario internacional puede ser complicado, y dudo que sea posible transformar la tecnociencia. En cambio, el que gente que pasa diez años en la escuela no

pueda leer correctamente es por completo incomprensible. Es un fracaso y un escándalo, y me preocupa mucho más que los programas de televisión, puesto que actualmente estamos en un sistema en el que el consumo cultural no es homogéneo, aunque tal vez nunca lo ha sido. La gente tiene gustos diferentes. A uno le puede gustar algo *kitsch* y al mismo tiempo ser un lector de Joyce o Murakami y Houllebecq.

Y podemos ver que ha surgido la primera generación sin culpa, despolitizada de compromisos, repleta de jóvenes aburridos, escépticos, insatisfechos, porque lo que está sucediendo en España y en otras latitudes no es más que síntoma de lo que dejó de hacerse para los jóvenes que no protestaron. Tenemos una generación con una reducida capacidad de asombrarse, de comprometerse. Una generación desencantada. Quizá por eso me gusta Thom Yorke cuando dice, en la letra de la canción "Fliter happier":

> [...] more productive
> Comfortable
> Not drinking too much
> Regular excercise at the gym
> (three days a week) [...]
> Will no cry in public [...]
> Still cries with at good film
> Still kisses with saliva.[19]

Cuando se habla de la globalización, uno piensa inmediatamente en factores geoestratégicos o geopolíticos (la desaparición de la Unión Soviética, por ejemplo), pero es también una cultura, un modo de consciencia, de percepción, un sistema de valores desde el cual se percibe un mundo donde las fronteras se erosionan. En primer lugar, es una cultura de mercado. Sabemos que el mercado no es una invención actual, pues siempre ha habido una cierta cultura de mercado, la cultura de la rentabilidad. Sin embargo, tal

[19] Extracto de pasajes de la canción "Fliter happier" del álbum *OK Computer*, de Radiohead. (*Vid. supra*, n. 1.) Se podría traducir así: "[...] más productivo /cómodo /no bebiendo demasiado / ejercicio regular en el gimnasio / (tres días a la semana) [...] / no llorará en público [...] / aún llora con una buena película / aún besa con saliva".

cultura era limitada en varios sentidos: limitada en el espacio, pues el mundo del mercado era el mundo occidental. Incluso en Occidente esta cultura era interrumpida por múltiples factores como el arte, la nación, los deportes, la escuela, el servicio público. Todos ellos ponían un límite al mundo del mercado. Hoy día, la cultura de mercado es planetaria. Ya no hay un solo país que esté al margen de la empresa privada, del mundo de la competitividad y la rentabilidad. De igual manera, la tecnociencia se ve como algo que va más allá de la técnica, pues ésta ha creado una cultura total. Tomar el celular, prender el auto y salir, tomar una pastilla anticonceptiva, usar una computadora, son hoy día gestos elementales que se han vuelto universales. La técnica genera conductas que se han globalizado: Twitter, Facebook, las redes sociales informáticas lo que han creado son esterotipos de conducta masificada, todos dicen las mismas cosas y nadie se escandaliza por ello.

La aparición de Internet hace treinta años ha cambiado los medios, ya que participamos en la comunicación instantánea que elimina las distancias: lo lejano lo es menos porque uno está en contacto con la gente o con los acontecimientos del otro lado del mundo. Aunque en realidad lo que hemos creado son formas nuevas de desalejamiento, de semblantes distintos, de voces que no son las nuestras, de imágenes que hubiéramos querido pero que se nos negaron: un mundo simulado, paraísos artificiales. Enrique Vila-Matas, respecto de esas redes sociales, escribió:

> El problema de fondo ya estaba hace cuarenta años, cuando Steiner advirtió que se iban a modificar las formas de comunicación y que era preciso tener muy claro lo que estaba en juego, pues lo mejor del hombre se había relacionado con el milagro del lenguaje, y hasta entonces la humanidad y ese milagro habían sido indivisibles.

En medio de todo este infierno, tengo que decir que también las épocas filosóficas cambian y si bien ya no nos preguntamos tanto qué es la vida sino cómo vivir, la filosofía se encuentra interpelada por estos imperativos: ¿cómo vivir? De pronto estamos instalados en esa premura de la existencia, por esa pregunta radical que es un saber que se instala como arte de vivir. Si alguien me lo preguntara, no podría responderle; quizá lo único que podría decir es que tenemos que seguir filosofando como si fuera no el primer

día del alba filosófica sino el último. Me parece que todos los hechos que he descrito nos otorgan una imagen de algo distinto, sin precedentes, algo que nos coloca inmediatamente en una situación vital tan decisiva como lo ha sido todo momento decisivo para la filosofía. Todo esto es grave, pero justo por ello debemos seguir en la filosofía, con la filosofía, al lado de la filosofía. Sí, continuar ejerciendo ese *dictum* de que filosofar es dialogar, porque dialogar es un acto de esperanza compartida, y hemos de seguir dialogando para mantener ese acto de compartir la *filía* mediante la *sofía, la pasión por el saber pero ahora desde la orilla del infierno.*

El Freud simbólico según Ricoeur (Séneca y el *Gilgamesh*)

María Rosa Palazón Mayoral

Pero el momento oportuno y la elección de medios no se prescriben a distancia: se necesita razonar directamente sobre los hechos.

Séneca, libro iii, carta 22, p. 97.

Introducción. La mirada del águila

El psicoanálisis es una mezcla y un parteaguas entre el método nomológico-deductivo, u observación del mundo *sub specie quantitatis*, y los métodos sistémicos en ciernes. Si inicialmente Freud desarrolla las nociones 'deseo/dolor', 'placer/displacer', 'satisfacción/insatisfacción' y 'constancia energética', nacida como mediación que ataja el displacer, posteriormente se aventura en las versiones *holistas* del consciente, preconsciente e inconsciente. Entonces, brincando, sin abandonar el sentido descriptivo, clínico y económico o cuantitativo de sus primeras obras, ni la relación objetal, no opone las pulsiones sexuales con las del yo, sino que contempla el aparato mental como una relación de funciones, como una unidad inextricable de relaciones y dependencias. Además, enriquece esta perspectiva con el narcisismo, dando entrada teórica al ello, yo y al superyó. En tal temática, el principio de realidad no se reduce a ser el contrario de la alucinación, sino a la necesidad, al destino fatal o Ananke. En el psicoanálisis, la teoría y el método (la técnica clínica) son unitarios; no abordan sólo motivos, sino que llevan a término una excavación arqueológica de cuestiones genéticas y estructurales, que se acaba extendiendo de lo subjetivo a la cultura. En la época que escribió *Una interpretación de la cultura*, Paul Ricoeur se debatió entre el cambio de paradigma y la fidelidad a la ciencia nomológica: sostuvo que el psicoanálisis no es sino una interpretación

próxima a la historia y a la literatura, que la mezcla intrincada de ideas freudianas se monta en la hermenéutica de la sospecha, a saber, registra fenómenos no como la mentira o engaño calculado, sino como las engañifas del censor que llevamos dentro. Es decir, no se limita a las comunes relaciones psíquicas intencionales, sino que trata los impedimentos o autoengaños, cuyo origen son las propias barreras represivas, nuestro yo desconocido, que se manifiesta en su propio "otro texto", no en el texto de otro. Este filósofo-psicoanalista infligió una nueva humillación a nuestra especie (después de Copérnico y Darwin, que nos quitaron la petulancia de ser centro del universo e imagen rediviva de un Dios humanizado): no somos dueños del pensamiento que ocupa nuestra mente; la punta del alma está dominada por el resto del iceberg: se engaña, miente o se hace ilusiones y, definitivamente, se desconoce. El yo autoposeído, el *ego cogito* cartesiano, había perdido su crédito filosófico.

A Freud le resultaba insuficiente el método científico y se aproximó a las intuiciones sistémicas de Goethe y los filósofos románticos, transidas de mitología y desviaciones simbólicas: agregó "especulaciones de carácter más romántico" sobre la vida y la muerte a otras de índole "más científica" acerca de la hipótesis de constancia y principio del placer.[1] En contra de dogmas cerrados, en *Más allá del principio del placer*, Freud trae a escena a Eros, Tánatos (contrario simétrico del primero) y Ananke, la necesidad, la cual determina las edades vitales y el final de la vida en la muerte. *El malestar en la cultura*, texto de metacultura, no metabiológico, plantea la "lucha" de estos dos "gigantes",[2] y tanto la moral como la cultura en general son la arena donde se enfrentan.[3] En *El malestar en la cultura*, Freud da un giro radical a su discurso, que se limitaba en principio a aplicar analógicamente sus descubrimientos del sueño y la neurosis a la cultura: "tras la analogía progresiva, la mirada del águila"[4] o ampliación de miras que le facilita osadías que lanzan el hilo de Ariadna en el laberinto de Creta hasta dar con la

[1] *Cf.* Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*. Trad. de Armando Suárez, colab. de Miguel Olvera y Esteban Inciarte. 8a. ed. México, Siglo xxi, 1990, p. 222.

[2] *Idem.*

[3] *Ibid*, p. 136.

[4] *Ibid,* p. 223.

muda, subrepticia y recóndita y silenciosa pulsión de muerte. En el *Gilgamesh* se lee: "No hay quien haya visto a la muerte. / A la muerte nadie le ha visto la cara. / A la muerte nadie / le ha oído la voz": ¿por cuánto tiempo se comparte lo heredado o perdura el odio en la Tierra?"[5] Según Séneca, la muerte es tan escurridiza que no le tememos a ella, sino a su idea.[6] Freud, al avanzar en sus reflexiones, por sospechoso que resulte para algunos su bagaje histórico y sus conclusiones, llega a su anhelada meta: alcanzar una cosmovisión filosófica propia.

Siguiendo las huellas de Freud y de Ricoeur, ambos interesados en la cultura, me apoyaré en el brazo de *Gilgamesh* y las *Cartas a Lucilio*, de Séneca. ¿Por qué? Porque el tema clave de estas páginas es reconocernos como seres hacia la muerte, y, para mi fortuna, el subtítulo del poema *Gilgamesh* —encontrado en Nínive y grabado tras las calamidades que sobrevinieron después de la caída de imperio babilónico—, es *la angustia por la muerte*. El texto se explaya en el miedo a la intrascendencia de quien abrió pasos en las montañas, cavó pozos, cruzó el océano y llegó a los confines del mundo en busca de la vida eterna.[7] Elegí las cartas de Séneca porque es el filósofo que ha tratado con más detenimiento los sentimientos en cuestión, así como la vejez: en su época sostuvo que tan sólo el tiempo vivencial, ciertamente fugaz y escurridizo, es nuestro único bien[8] y, por lo tanto, el pensamiento está en equilibrio si acepta el paso de los días y su final:[9] debemos envejecer con la misma condición modesta con que nacimos.[10] Repasemos cronológicamente algunas tesis freudianas sobre el tema en cuestión.

[5] *Gilgamesh o la angustia de la muerte (poema babilonio)*. Trad. del acadio, introd. y notas de Jorge Silva Castillo. 2a. ed. México, El Colegio de México, 1995, p. 156.

[6] *Cf.* Séneca, *Lettres à Lucilius*. Texto preparado por François Préchac. Trad. de Henri Noblot. 7a. ed. París, Société d'Éditions Les Belles Lettres, 1976, vol. I, lib. IV, carta 30, p. 136.

[7] *Cf. Gilgamesh o la angustia de la muerte (poema babilonio)*, p. 46.

[8] *Cf.* Séneca, *op. cit.*, libro I, carta 1, p. 3.

[9] *Ibid.*, libro I, carta 2, p. 5.

[10] *Ibid.*, libro II, carta 19, p. 78.

Los primeros escritos freudianos sobre el principio de constancia, el placer y la muerte

El Freud del *Proyecto* (1895) creyó que el principio de placer domeña energías negativas, como el miedo y la angustia, mediante la *desinvestición* o *contrainvestición*. Asimismo, aseguró que, enclavado en los procesos primarios —condensación, desplazamiento y representación—, el placer es fuente de narcisistas fantasías gozosas, de sueños, de artes e ideales futuristas de la vida "fantasmática",[11] o formas sustitutivas, alternas, de obtener goce. Por su lado, el principio de realidad, medio de adaptación, mantiene el "hedonismo calculado y razonable"[12] contra los tanáticos excesos del deseo (*Wunsch*), fuente inagotable de ilusiones que deviene autodestructivo si se deja libre en su desaforada búsqueda de satisfacción. Esto es, acaba en displacer y da la victoria a Tánatos: redunda en su contrario,[13] afirmó mucho antes Séneca. "[El] yo de la realidad sólo puede tender a lo útil y protegerse de todo posible daño"[14] por medio de rodeos sustitutivos o remodelación de la libido, amén de que el ser humano obtiene la indispensable satisfacción si, y sólo si, tolera cierto grado de displacer.

Los principios de placer y realidad, "ficciones didácticas" a juicio de Ricoeur,[15] regulan automáticamente los procesos psíquicos. En nuestro aparato mental, que funciona energéticamente y se pone en marcha por las tensiones, el aumento cuantitativo de éstas es displacentero, mientras el placer las disminuye, manteniéndolas en el nivel más bajo posible. A este fenómeno el joven Freud llamó principio de constancia. El displacer es, no obstante, un medio educativo para la adaptación a una sociedad sacrificial o que exige colaborar y compartir. Empero nos resistimos a ser educados, tendiendo a lo que Aristóteles llamó *pleonexía*: uno quiere todo para sí en las esferas del tener, o apropiación de cosas y del trabajo; en la del poder, o

[11] *Cf.* P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 227.

[12] *Ibid.*, p. 228.

[13] *Cf.* Séneca, *op. cit.*, vol. I, libro III, carta 24, p. 107.

[14] P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 235.

[15] *Cf. ibid.*, p. 227.

relaciones de mandar y obedecer, y en la del valer (esperamos un reconocimiento omnímodo). Como los vestigios ontogénicos no se anulan (porque en el inconsciente no existe el tiempo), los deseos arcaicos se reiteran, dice Freud, y entran en conflicto con el presente.

En cada individuo su bagaje reprimido busca modos sustitutivos, positivos o negativos, de satisfacerse. Una forma patológica, destructiva, de hacerlo es la neurosis, que, allende el placer, se niega a reconocer las propias experiencias dolorosas y vuelve en odio el amor. En antítesis, el principio de placer no patológico tolera el displacer y hasta toma ventajas de su existencia: reacciona correctamente, dirige con tino la conducta, amalgamando de modo equilibrado los principios de placer y realidad que cubren la exigencia (*Drang*) del organismo a restablecer el estado de cosas anterior a la perturbación.

El principio de constancia o mecanismo repetitivo (cuya secuencia es: resistencia o negación, enemiga del analista, transferencia, aliada del analista, y repetición), encuentra vías intermedias; no siempre llega al extremo de la tanática pasividad absoluta o regreso a lo inanimado, donde supuestamente no hay tensiones. Dicho con una terminología freudiana posterior, Tánatos quiere volver al no-ser; en una especie de homeostasis discriminatoria, busca la ausencia de conflictos, liberarse de sobresaltos y dolor.

La destructividad

Si Freud había caracterizado la pulsión de muerte como una compulsión repetitiva, contraria a la *autopoiética* vida, en *Más allá del principio del placer* admite, abiertamente, que cualquier organismo vivo es mortal, que tal es la pista que sigue cualquier ente vivo. Séneca apostilla: vas a la muerte desde que naciste.[16] Los vivientes no sólo mueren por razones externas, sino interiores. "La meta de toda la vida es la muerte", en tanto la primera es voluntad de conservarse, sus motivaciones son un rodeo hacia el fin inevitable: el "instinto de conservación sólo es una tentativa del organismo para defender su propia manera de morir, su personal camino hacia la muerte".[17]

[16] *Cf. ibid.*, libro I, carta 4, p. 12.

[17] P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 250.

En los años de la Primera Guerra Mundial, Freud pasó del enfoque metabiológico al metacultural. Sostuvo entonces que la pulsión de muerte es una energía muda, silenciosa, que ataca a la expresiva vida. En su desarrollo, el sujeto ha de enfrentar "el mutismo de su clamor",[18] detectando su sintomatología en la pluralidad de sus muy diversas expresiones; por ejemplo, para Séneca no imaginamos la muerte más que delante de nosotros, cuando se halla también en las cosas pasadas, en todo lo que dejamos atrás,[19] en cada día se nos va una porción de vida,[20] dejamos a nuestra espalda la infancia, la adolescencia: el tiempo cuela y cada instante es una etapa entre nuestras vida y muerte.[21] Freud descubrió a Tánatos en la destructiva historia, aunque no sólo ahí: "La destructividad es sólo una de las pulsiones de muerte".[22] Al abordarla, afirma que la libido objetal abandona sus fines sexuales, propios del cohesionador Eros, y muestra su hostilidad: no considera al prójimo como un colaborador y un fin, sino como un medio o el centro donde satisfacer su agresividad.

El dualismo entre Eros y Tánatos son el pro y el contra de la muerte; por lo mismo, sigue Freud, el mandamiento de "Ama al prójimo como a ti mismo" es un absurdo, pues ¿debemos hacerlo con los enemigos declarados?; es peligroso, porque impide la diseminación que resiste y combate a la maldad. El "mandamiento, exigencia y orden que dilapidan el amor, dan ventaja al malvado y condenan al fracaso al imprudente".[23] La sinrazón del imperativo nace de una pulsión que escapa a la erótica, porque el hombre no es un bonachón sediento de amor, sino un ser repleto de agresividad, que aprovecha el trabajo ajeno "sin suficiente compensación", que utiliza sexualmente al otro sin su consentimiento, que se apropia de sus bienes, lo humilla, e inflige sufrimiento, lo martiriza y mata. "*Homo hominis lupus*", asegura con Hobbes.[24] En *El malestar...* confirma que estamos invadidos por una fuerza destructiva, mezquina y aterradora. Tánatos, la pulsión de

[18] *Ibid.*, p. 254.

[19] *Cf.* Séneca, *op. cit.*, vol. I, libro I, carta 1, p. 2.

[20] *Cf. ibid.,* libro III, carta 22, p. 108.

[21] *Cf. ibid.,* carta 22 y carta 26, pp. 109, 114-115.

[22] P. Ricoeur, *op. cit.,* p. 225.

[23] *Ibid.,* p. 264.

[24] *Cf. ibid.,* p. 263.

muerte enfrentada a Eros o pulsión de vida, domina el mundo, y "sólo cabe descifrarla en la interpretación del odio y la guerra",[25] en la lucha de todos contra todos. En la sociedad se escucha y ha escuchado la demoniaca voz de Mefistófeles clamando "muerte".

La agresión, el sadismo y el masoquismo

En *El yo y el ello*, Freud complica sus reflexiones sobre la pulsión de muerte al emparentarla con el ello, el yo y el superyó (si para Husserl en la relación con los demás se fragua nuestra identidad, los tópicos freudianos puntualizan que el otro informa, determina y manda como superyó); ubica tal pulsión en la agresividad del sádico y del masoquista (sadismo vuelto contra el yo). Detecta que, si bien ambos forman parte de cualquier sexualidad y designan una organización pregenital, degeneran en perversión. El masoquista intrinca amor y muerte. ¿Por qué? Porque si el ello es un tirano, el superyó, derivado del complejo parental que sociabiliza, también lo es. Freud descubre la pulsión de muerte en la furiosa resistencia del neurótico obsesivo: ante el curarse, se castiga moralmente por vía del sufrimiento debido a sus introyectados y oceánicos sentimientos de culpa (como escribí antes, ese tipo de yo se protege, transformando el objeto de amor en objeto de odio). También Freud descubre tal pulsión en la melancolía autodestructiva del yo, que puede llegar al extremo del suicidio. Parapetado en la agresividad o en la culpa, "atrapado entre un ello criminal y una consciencia moral igualmente tiránica y humillante",[26] el individuo se tortura o tortura a los demás. Cabe esperar que el enlace entre destructividad y el superyó vayan alejándose de la sexualidad primera: el lazo libidinal se distiende a medida que la figura parental se sustituye por otra alejada, aunque, desgraciadamente, hay casos en que la tiranía del superyó lleva hasta la muerte, "que tan pocos llegan a desgajar de toda representación parental".[27]

El siniestro y ominoso deseo masoquista de ser azotado por el padre (eterno retorno al masoquismo primordial) es la resexualización de la moral en sentido inverso a la consciencia ética (el deseo de querer vivir bien

[25] *Ibid.*, p. 264.
[26] *Ibid.*, p. 258.
[27] *Ibid.*, p. 259.

con y para los otros en instituciones justas), surgida de la desexualización. El sadomasoquismo genera una "monstruosa intrincación del amor y la muerte":[28] sublima porque confunde ética normal, sadismo del superyó y necesidad de castigo. La desexualización del sadismo proveniente del superyó o sublimación fue un "pasmoso descubrimiento", un "cuadro siniestro".[29] Para Freud, el miedo y la angustia son incomprensibles sin la pulsión destructiva o de muerte. Pero entonces, ¿por qué nuestra especie sobrevive? Biológica, psicológica y culturalmente: "en la filigrana de Eros, la pulsión de muerte seguía enmascarada en su componente sádico [...] Su antagonismo se nos va haciendo gradualmente silencioso a medida que se despliega Eros",[30] que une al ser viviente consigo, con su objeto y con otros grupos más amplios. En resumen, la lucha entre Eros y Tánatos "se convierte en guerra abierta";[31] "no será suficiente definir la angustia de consciencia como tensión entre el yo y el superyó, sino que debemos transportarla al escenario más amplio del amor y la muerte",[32] complementar la "arqueología freudiana" del inconsciente con una teleología distinta, o sea con una dialéctica regresiva-progresiva debida a la ética y a la *poíesis* cultural, que desembrolla y canaliza los impulsos agresivos. Hemos de aunar la técnica regresiva con una progresión finalística que explore significaciones, valores y símbolos.[33]

¿Somos buenos y malos?

El pesimismo freudiano, agobiante y realista, es interceptado por su optimismo, que hace asimétrica la hermenéutica entre la vida y la muerte[34] y, asimismo, un tanto confusa. A mi juicio, esta intricación se resuelve si, y sólo si, seguimos una pista que el Freud-Ricoeur no recorre hasta sus últimas consecuencias, a saber, la distinción entre Tánatos y Ananke, el destino final que debemos aceptar apaciblemente, evitando inquietudes

[28] *Idem.*

[29] *Ibid.*, p. 260.

[20] *Ibid.*, p. 264.

[31] *Idem.*

[32] *Ibid.*, p. 265.

[33] *Cf. ibid.*, p. 448.

[34] *Cf. ibid.*, p. 253.

malsanas,[35] si nos concebimos como una especie agresiva y amorosa, poseedora de una cuadriga del alma (permítase esta adaptación violatoria de la metáfora platónica) positiva y negativa. La libertad sana depende de que, personalmente, mirando a los caballos de torcida y fea testuz, llevemos a término el discrimen (prudencia que le faltó a don Quijote) y vayamos dando la delantera a los caballos bellos y buenos, puliéndonos, esculpiéndonos, evitando la única culpabilidad real de que somos responsables: la insociable sociabilidad, el daño hecho voluntariamente al inocente. Esta salida optimista, que confía la suerte de nuestra especie a Eros, que leemos al final de *El malestar*..., no elimina el escepticismo: es un deseo más que una seguridad acerca del mañana, porque en seres libres el desenlace de sus acciones no es predecible.

Eros, Tánatos y Ananke

Exploremos la mitología para entender el fondo de este planteamiento sobre dos gigantes, que Ricoeur considera oscuro. Tánatos, según Hesiodo, desciende de la noche; su hermano es el sueño. Se le representa como una mujer pálida y velada, o como un esqueleto que lleva una hoz. Horacio lo imagina con alas negras y una red para capturar a sus víctimas. Es, pues, la muerte en su representación más simplificada. Las apreciaciones freudianas permiten compararlo con el Huwawa del *Gilgamesh*, el de aliento destructivo y hostil, y especialmente, símbolo temible de la antisociabilidad. Su contrario es Eros o Cupido, dios del amor (tuvo su templo en Tespias, donde cada cinco años se celebraban las Erotidias, fiestas agonales gimnásticas y de concursos musicales). Para caracterizarlo me sirve el discurso de Pausanias reproducido en *El banquete*, y no, como lo hace Freud, al mito del andrógino. Pausanias asevera que Amor y Belleza, que tienen un lugar privilegiado en las artes y la moral, se acompañan y coordinan en su tarea de imbricar armoniosamente las partes de un todo; lo feo es lo indeterminado, opuesto a la justa proporción, e innecesario porque escapa al imperio de la forma estructurante. Hubo dos parejas de Venus y Eros. Una celestial y refinada. Esta Belleza Urania, hija de la superabundancia y plenitud de su padre, nació del semen-espuma que se formó en el mar cuando Urano fue castrado por su

[35] *Cf.* Séneca, *op. cit.*, vol. I, libro I, carta 4, p. 12.

hijo Cronos para arrancarle la potencia generativa y someterlo al tiempo.[36] Interpretando el *Crátilo*, Plotino le atribuye una naturaleza impasible, aunque por su origen no se sustrae a la temporalidad ni a la evolución. El Eros que camina a su lado es un dios primordial, contemporáneo del Caos, la Tierra y el Tártaro. Simboliza la potencia de elevarse hasta el Bien y lo Bello, encauzando la agresividad por senderos comunitarios y justicialistas. Ea, deidad sabia, prudente, astuta y caritativa, es el equivalente a este Cupido en el *Gilgamesh*: "Impón al culpable una pena, / impón un castigo al criminal. / Perdona, no destruyas, / sé generoso".[37] Eros, amorosa fuerza de cohesión, no tuvo padre, no es hijo de Venus ni está sometido a Cronos, si bien conserva y dirige el cosmos. El Eros terrenal, una especie de demonio, algo intermedio entre lo divino y lo mortal, asegura la perpetuación de la vida.[38] Es hijo de Júpiter y Diona;[39] o de Afrodita y Ares (Hesiodo), y pertenece al linaje de Metis (inventiva), Logos, Expedito, Penuria, Menesterosa y Apurada, que lo hacen rico en tretas inesperadas y sorpresivas. A estas dos parejas cabe atribuirles, pues, la supervivencia de la especie, la cultura (las artes) y la ética. Porque es difícil que el viviente desprecie la vida,[40] sabe que si ama será amado por alguien.[41] Las patologías y la agresividad desatada, en cambio, son hijas de Tánatos. Freud las llama "pulsión anticultural".[42] Si todos podríamos ser maestros del vivir bien, nadie lo será del vivir mucho;[43] pero el sabio jamás envidia al muerto,[44] sino que se prepara en vistas al momento en que será juez de sí mismo y habrá de reconocer si mantuvo

[36] *Cf.* Hesiodo, *Teogonía*. Est. gen., introd., vers. rítmica y notas de Paola Vianello de Córdova. México, UNAM, 1986 (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum mexicana), pp. 188-206.

[37] *Gilgamesh o la angustia de la muerte (poema babilonio),* p. 172.

[38] *Cf.* Platón, "El banquete. Ion", en *Obras completas.* Vers., introd. y notas Juan García Bacca. México, UNAM, 1965 (Nuestros clásicos, 29), vol. I, parág. 186 D.

[39] *Cf.* Homero, *Ilíada*. Est. gen., introd., vers. y notas de Rubén Bonifaz Nuño. México, UNAM, 2011 (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum mexicana), v. 370.

[40] *Cf.* Séneca, *op. cit.*, vol. I, libro I, carta 9, p. 10.

[41] *Cf. ibid.,* libro I, carta 9, p. 27.

[42] *Cf.* P. Ricoeur, *op. cit.,* p. 263.

[43] *Cf.* Séneca, *op. cit.,* vol. I, libro III, carta 23, p. 97.

[44] *Cf. Ibid.,* libro III, carta 22, p. 110.

la virtud en sus labios o en su corazón.[45] En este sentido, es bueno aprender a morir, porque nadie evitará lo inevitable.[46]

Anankia o Ananke, divinidad alegórica, es madre de los dioses primordiales y de las moiras (sus templos estuvieron en Corintio, donde únicamente sus sacerdotisas atravesaban el umbral), Esparta y Olimpia. Para Hesiodo, las moiras son hijas de Zeus y Temis. Los romanos las identificaron con las parcas Nona y Décima, diosas de la gravidez, y Morta (la muerte), o las confundieron con el hado. Ananke también fue conocida como Adrastea y Heríone, que significa el hilo inmutable de los eventos. Sus hijas son Cloto (la hilandera), quien enreda en su rueca el hilo de nuestra vida; Láquesis, la equidad, que en parte dota a cada quien de su suerte, y Átropo, la inmutable y más anciana, que corta inflexible el hilo vital. Estos símbolos míticos del destino, o edades de la humanidad y de su muerte, no eran deidades sórdidas como Tánatos, sino capaces de aplazar sus decretos: enternecidas con el canto-ruego de Orfeo, regresan a la vida a Eurídice; también, a Pélope, quien murió en manos de Tántalo, su padre. Lloraron el deceso de Adonis; se preocuparon por regresar a Perséfone con su madre y, con los Titanes, batallaron contra los dioses del Olimpo. El destino es, pues, libre, aunque algunas de sus cadenas son inexorables. Así, cuando la vejez te aparezca, debes admitirla, quererla, disfrutar sus dulzuras, sacarles partido,[47] porque así como los frutos dan su sabor al engullirlos, la última edad tiene placeres.[48] Si los disfrutas, reencuentras la fuerza de la edad juvenil. Piensa que así como en el viaje de Virgilio desaparecen tierras y ciudades de su horizonte, vemos desaparecer la infancia, la juventud y la madurez,[49] aunque sería espantoso que, al mirar por la ventana del carruaje en que nos desplazamos, contemplásemos siempre el mismo panorama. La muerte viene a ti; sólo te queda temer que no se detenga en ti ni te toque.[50] Es ridículo que la rehúyas por el gusto a la vida, porque solamente tu género de vida te

[45] *Cf. Ibid.*, libro II, carta 26, p. 116.

[46] *Cf. Ibid.*, libro IV, carta 30, p. 133.

[47] *Cf. Ibid.*, libro I, carta 12, p. 40.

[48] *Cf. Ibid.*, libro I, carta 12, p. 41.

[49] *Cf. Ibid.*, vol. III, libro VIII, carta 70, p. 8.

[50] *Cf. Ibid.*, vol. I, libro I, carta 4, p. 10.

obliga a rehuirla.[51] Los pensamientos sobre el deceso se imponen por igual al joven y al viejo: están fuera de control porque nunca se es demasiado anciano para no esperar subir otro escalón de la vida, una escalera con forma de círculos innegables y concéntricos.[52] Cada día recibámoslo con alegría,[53] en el entendido de que la muerte o angustia lo libera;[54] es un efecto, y un efecto no es malo sin la presencia de quien lo resiente.[55] Al respecto, la versión del *Gilgamesh* que utilizo no recoge (sí el prologuista) un pasaje interesante. Una tabernera le dice:

La vida [eterna] que persigues
no la encontrarás.
Cuando los dioses crearon a la humanidad,
le impusieron la muerte
[...]
llena tu vientre;
día y noche vive alegre
haz de cada día un día de fiesta
[...]
mira al niño que te tiene de la mano.
Que tu esposa goce siempre en tu seno.
¡Tal es el destino de la humanidad![56]

Cuando supera aquel sufrimiento, porque acepta la necesidad del fin, o Ananke, previamente a marcharse al Inframundo de polvo y llanto, Gilgamesh edifica unas murallas indestructibles: al asumir la intrascendencia humana, deja una aportación para su comunidad. “Y si sucumbo yo, / que mi nombre sobreviva”.[57] Y este apretado resumen de un argumento lo es también de los pensamientos freudianos.

[51] *Cf. Ibid.*, libro III, carta 22, p. 109.
[52] *Cf. Ibid.*, libro I, carta 12, p. 41.
[53] *Cf. Ibid.*, libro I, carta 12, p. 43.
[54] *Cf. Ibid.*, libro III, carta 22, p. 107.
[55] *Cf. Ibid.*, libro IV, carta 36, p. 154.
[56] *Gilgamesh o la angustia de la muerte (poema babilonio),* p. 25.
[57] *Ibid.,* p. 74.

De este paseo por las simbolizaciones, concluimos que las relaciones de complementariedad de que habla Freud atañen a Eros y Ananke. Tánatos se limita a borrar la figura del amor. En la medalla de la vida, un lado es Eros y el otro las moiras, de las cuales no tomamos consciencia hasta que la medalla se nos voltea. Volvamos a nuestro poema. Cuando el dios Enlil decreta la muerte de Enkidu, no antes, sobreviene el duelo tanático de Gilgamesh, es decir, el enclavado en el radio de la melancolía, hoy llamada depresión: "tú y yo, juntos, triunfamos [...] / ¿por qué me abandonas?",[58] hacha de mi costado, espada de mi funda, mi escudo, mi vestido de fiesta, mulo errante, onagro del monte, pantera de la estepa. Lleno de angustia, el protagonista busca al Noé babilónico, Utanapishtim, agraciado con la vida eterna por haber salvado a la humanidad del diluvio; este Noe le entrega la planta de la eterna juventud. El protagonista la pierde: "la humanidad tiene sus días contados [...] todo cuanto hace es viento"[59] (aunque de la muerte "no se ha de conocer el día").[60] Tras la desaparición de Enkidu, se pregunta si no le sucederá lo mismo,[61] y descubre lo oculto, el secreto[62] de la intrascendencia humana: la muerte yace en su lecho y donde pone los pies.[63] El duelo, la libido centrípeta lleva al antihéroe sumerio-acadio a lamentarse del fallecimiento o vuelta al barro de su amigo amado[64] y a vagar aterrado por la estepa,[65] presa de miedos pánicos, siempre tan faltos de inteligencia que ignoran la propia vida. Gilgamesh pierde el sueño, cae en la ansiedad; sin embargo, llega el momento en que acepta lo inevitable, todo pende de un hilo vital con dos cabos, el primero y el último; pero es ridículo cortarlo por el miedo a morir.[66]

El destino es, pues, libre, aunque algunas de sus cadenas son inexorables.

[58] *Ibid.,* p. 125.
[59] *Ibid.,* p. 25.
[60] *Ibid.,* p. 27.
[61] *Cf. ibid.,* p. 133.
[62] *Cf. ibid.,* p. 43.
[63] *Cf. ibid.,* p. 176.
[64] *Cf. ibid.,* p. 147.
[65] *Cf. ibid.,* p. 148.
[66] *Cf.* Séneca, *op. cit.,* vol. I, libro III, carta 22, p. 110.

La cultura y la ética

Según mi hermenéutica, la dicotomía excluyente entre Eros, impulso de vida, de preservación, y Tánatos, muerte, fin, destrucción, odio, se atenúa aceptando a la soberana Ananke. Mantenerla en el horizonte fortalece a Eros: al admitir con prudencia y resignación la implacable ley natural, soportamos las pesadumbres que nos afligen: nos sobreviene una sabiduría revitalizadora de la solidaridad humana. Ananke invita, pues, a cierta resignación y al poder amoroso o más allá del principio de la muerte: "¿Por qué, Gilgamesh, / te has dejado invadir por la ansiedad...? / Haces que tus días se acerquen a tu fin cada que repites que la humanidad se quiebra como 'caña de cañaveral' y que tienes miedo a la muerte".[67]

La muerte como Ananke, el más allá del principio de placer, es un sello ontológico y decisivo de las pulsiones. No es el opuesto excluyente de la vida, sino su camarada, porque si no fuéramos efímeros, no estaríamos vivos ni haríamos nada: la caracterización aristotélica de dios como el motor inmóvil se nos aplicaría. *La unidad esencial de Eros y Ananke nace de la raíz del uno en la otra*.

La renuncia a lo arcaico y sus derivados abre los ojos ante el encauzamiento vital, relacionado con la edad personal, con la historia cultural y con la consciencia de la finitud; entonces, la misma indefensión infantil —observa el padre del psicoanálisis— es fuente de motivaciones morales.

En el toma y daca entre Eros y la muerte surge la adaptación, que mira hacia el futuro, y no a un pasado ido e interceptado por la represión, así deja en la historia sus improntas éticas. La esfera del valor innova; la negación de lo reprimido supera a Tánatos, o retorno a lo inanimado, y se enriquece mediante la creación de utopías que facilitan

> [...] entonar ahora el himno a la vida, a la libido, a Eros,[68] a la sexualidad y a su sublimación. El amoroso sentimiento centrípeto posibilita el centrífugo. Si en su nivel más alto el narcisismo es tanático, en sus andanzas hacia la muerte cada quien requiere un poco de autoestima para conservarse:

[67] *Gilgamesh o la angustia de la muerte (poema babilonio)*. Aquí se fusionan dos citas para dar un mensaje conjunto.

[68] *Cf.* P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 250.

los reinos se superponen, el amor objetal es pulsión de vida y *también* de muerte.[69]

Asimismo, "todo es vida, puesto que también el narcisismo es un figura de Eros [...] que conserva todas las cosas".[70] El malestar de la cultura que nace de la culpabilidad exige el abandono del egoísmo o *pleonexía* y aceptar fracasos y frustraciones, porque nuestra especie social requiere ayuda, la comprensión, comunicarse. Luchamos contra nuestra desaparición mediante la "conjugación de un mortal con otro mortal".[71] Eros despierta con el deseo del otro, en cuya compañía surgen las alianzas, la amistad; en el aislamiento del solitario se detecta a Tánatos: el horror a la soledad coexiste con el llamado a convivir solidariamente.

Por su parte, para Séneca, el amor y sus manifestaciones, como la amistad, son deseados por sí mismos[72] en tanto la naturaleza nos inclina a una atracción llena de dulzura.[73] En *Psicología de las masas y análisis del yo*, Freud califica a Eros como la cohesión de grupos que van ampliándose. El movimiento libidinal coincide "con el Eros de los poetas y filósofos, que mantiene unidas todas las cosas vivientes".[74] Esta clase de manifestación cultural futurista es "fruto de Eros y Ananke, del amor y el trabajo [...] del amor más que del trabajo".[75]

Coincidentemente, para Séneca, lo que vuelve grandiosos a los humanos no es el saber docto, sino haber vivido en camaradería,[76] constituirse uno para el otro en un auditorio suficiente.[77] "El objeto de la filosofía, su primera promesa, es la autoridad del sentido común, la cultura humana, la aproximación social".[78] Ejemplifico. Como Gilgamesh ejercía el poder

[69] *Ibid.*, p. 253.

[70] *Ibid.*, p. 252.

[71] *Ibid.*, p. 251.

[72] *Cf.* Séneca, *op. cit.,* vol. I, libro I, carta 9, p. 29.

[73] *Cf. ibid.*, libro I, carta 12, p. 39.

[74] P. Ricoeur, *op. cit.,* pp. 251-252.

[75] *Ibid.*, p. 261 -262.

[76] *Cf.* Séneca, *op. cit.,* vol. I, libro I, carta 6, p. 18.

[77] *Cf. ibid.*, libro I, carta 7, p. 22.

[78] *Ibid.*, libro I, carta 5, p. 14.

de dominio (en versión sumeria fue un tirano), para acabarlo, la diosa madre, Anuvú o Mah, creó a Enkidu, un salvaje que "no sabe de gente ni de países", "no lleva vestido"; "tasca la hierba con las gacelas", "bebe en el estanque con el ganado" y "entre bestias alegra su corazón".[79] Este personaje se socializa cuando una amorosa hieródula, prostituta sagrada relacionada con la fecundidad, lo somete a un rito de iniciación, es decir, cuando "ejerció con el salvaje / su oficio de hembra".[80] Lo culturizó mediante Eros, abriéndole la entrada a la madurez. Según el texto, al enfrentarse ambos enemigos, surge entre los dos una amistad entrañable, una "hermandad" capaz de instalarse en el infierno para mantenerse juntos.[81] Su amor, o Eros, les da fuerza incluso para enfrentar al poderoso mal: "en el bosque habita el feroz Huwawa. / Tú y yo lo mataremos / y suprimiremos de la tierra la maldad", su boca de fuego y aliento de muerte.[82] Séneca revela que dar calidad de amigo a quien no confías como en ti mismo, es no entender el carácter erótico de una verdadera amistad: después de formada, confiamos en ella; antes de hacerlo, juzgamos;[83] por un amigo se puede morir, seguirlo al exilio, protegerlo, entregarle nuestros días; si no, hablamos de mero tráfico de intereses.

El término final es la muerte; pero la vida se autoconserva mediante rodeos sociabilizantes, forja comunidades, se basa en los lazos de una erótica placentera, que ruidosamente huye del sufrimiento. Desde el enfoque freudiano, si la cultura es tiránica porque impone sacrificios, también detiene la agresividad hostil: la vida no tiene que resolverse en los antagonismos del yo neurótico, en el masoquismo melancólico ni en la agresividad destructiva de las guerras: el superyó, echando mano del sentimiento de culpabilidad (el sustentable, no el antisocial), impide que las violencias sigan adelante sin estorbos. Así, pues, la severidad de la renuncia, la angustia de consciencia, tiene una ambivalencia que, si bien mortifica al individuo, también lo pone al servicio de Eros, el cual, invirtiendo la relación

[79] *Gilgamesh o la angustia de la muerte (poema babilonio),* p. 55.

[80] *Ibid.,* p. 56.

[81] *Cf. ibid.,* pp. 111, 190-191.

[82] *Ibid.,* p. 72.

[83] *Cf.* Séneca, *op. cit.,* vol. I, libro I, carta 3, pp. 7-8.

vida-muerte, sustituye el dolor por el goce de tener ideas, sentimientos y de actuar por la mejoría colectiva: no se explicaría la vida espiritual sin aquello que la contraría. En *Hamlet* se lee que la consciencia moral nos hace cobardes, pero en sus efectos "representa la muerte de la muerte; es la labor del espía que la cultura, trabajando para Eros, ha instalado como 'guarnición' en el corazón del individuo como una ciudad conquistada".[84]

En *Más allá*..., Freud afirma que la cultura, empresa creadora de símbolos, hace prevalecer a Eros sobre Tánatos al usar la violencia interiorizada contra las injusticias: "suprema astucia ésta de hacer que la muerte trabaje contra la muerte".[85] En *El porvenir de una ilusión*, Freud ahonda tales enlaces o estrategias de Eros: cuando la masa profunda del tiempo nos pasa por delante, los ingenios se elevan con obras que se preservarán o, al menos, quizá, serán liberadas del olvido.[86]

Si la libido se resiste inercialmente a abandonar sus expansiones, puede encauzarse hacia la supervivencia y el placer:

> El lazo constitutivo de la sociedad toma su energía de la sexualidad privada, hasta amenazarla de atrofia. Pero todo ello resulta tan escasamente 'trágico', que podemos señalar una especie de armisticio o de componenda entre la libido individual y el lazo social.[87]

El dualismo vida y muerte estalla en positiva sublimación. "La cultura responde a la tarea impuesta por Eros y urgida por Ananke".[88] Para explicar este fenómeno, nuestro analista vuelve la mirada a la inercia o principio de constancia. Escribe que, en su migración, los pájaros y peces retornan a los mismos lugares, y esto descubre que la compulsión repetitiva también es un indicio inherente a la conservación de la vida. En *Más allá del principio del placer*, Freud afina: la inercia o "actuación" (*Wirksamkeit*) reiterada es un mecanismo más primitivo que el placer. Ricoeur trae a colación las observaciones freudianas de un juego. Cuando su madre se ausentaba, motivado

[84] P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 267.

[85] *Ibid.*, p. 266.

[86] *Cf.* Séneca, *op. cit.*, vol. I, libro II, carta 21, *passim*.

[87] P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 262.

[88] *Ibid.*, p. 261.

por el apremio de recuperarla, un niño de dieciocho meses lanzaba y volvía a lanzar un carrete que hacía aparecer y desaparecer, diversión que acompañaba con la exclamación "Fort-Da" (¡fuera, ahí!). Escenificaba el displacer y lúdicamente obtenía una compensación simbólica. Desde muy temprano, el sujeto conjuga ausencia-presencia, pérdida y recuperación directa o indirecta de lo deseado: "la compulsión repetitiva, previamente tratada como una peripecia defensiva y sustraída al principio de placer mediante un rodeo.

Y ese carácter pulsional es lo que autoriza [...] a erigir la inercia en pie de igualdad con la pulsión de vida":[89] Eros cambia la pulsión a energía vital y conservadora (ello no obsta para entender que la eterna satisfacción ficticia acabaría siendo alucinatoria o un "callejón sin salida"; también hemos de renunciar al cortocircuito del deseo y la alucinación.[90] La conclusión obvia es que la compulsión repetitiva antecede al principio de placer y lo obtiene mediante la creación simbólica. Lo lúdico y las artes, una expresión del juego, conllevan la resistencia: volver una y otra vez a lo displacentero y a lo reprimido no para evocarlo como un recuerdo pretérito, sino como una actividad actual e innovadora. Freud, actualizando a Breuer, dice que el placer sobreviene tras dominar la energía de libre circulación y haber alcanzado el reposo o estado "quiescente".[91]

Colofón

Gilgamesh optó por dejar constancia (que los escribas grabaron en piedra) de sus proezas contrarias al mal, a la agresión perversa; constancia de los cambios en la cuadriga de su alma, los cuales obtuvo cuando sacrificó su altivez y prepotencia[92] en aras de la amistad y el bien comunitario, o sea cuando supo que Ananke es el envés de lo eterno y redobló su vitalidad. Nos legó el tesoro de unas tablillas que sus traductores nos obsequian para que aún podamos gozarlas, y esto a pesar de que, en este siglo XXI, el tanático poder económico y político se ha empeñado en destruir Mesopotamia y a los descendientes de aquel hombre-dios que ahora se halla en el Inframundo.

[89] *Ibid.*, p. 249.

[90] *Cf. ibid.*, pp. 227, 229.

[91] *Cf. ibid.*, p. 248.

[92] *Gilgamesh o la angustia de la muerte (poema babilonio)*, p. 48.

Breve historia de una larga controversia: Hannah Arendt en Jerusalén

Greta Rivara

> No existe un castigo apropiado para estos crímenes [...] esta clase de culpa, en contraste con toda culpa criminal, sobrepasa y destruye todo sistema legal y de justicia [...] y lo mismo que esta culpa no es humana, la inocencia de las víctimas tampoco. Nunca ningún ser humano podrá ser tan inocente como lo fueron las víctimas frente a las cámaras de gas. [...] Esta clase de culpa [...] sobrepasa todo crimen.
>
> Hannah Arendt, en una carta a Karl Jaspers[1]

En muchos sentidos, podríamos decir que *Los orígenes del totalitarismo* es una de las grandes obras de la filosofía política del siglo XX. Esta obra, aunque no solamente, habría situado a Hannah Arendt como una de las pensadoras más importantes del siglo. Reconocida por las virtudes teóricas de buena parte de su obra, controversial y polémica por muchas de sus decisiones personales (que en una figura pública se convierten en decisiones públicas) así como por algunas de sus posturas respecto de, nada más ni nada menos, que al Holocausto y, en general, a la Segunda Guerra Mundial.

Tan respetada por la academia por una obra como *Los orígenes del totalitarismo*, y, a la vez, tan cuestionada tanto por la academia como por la historia misma por su obra *La banalidad del mal*, Hannah Arendt no ha dejado de ser objeto de apasionados debates desde la publicación de su reporte sobre el juicio realizado al criminal genocida nazi Adolf Eichmann. La controversia no sólo en torno al texto de Arendt, sino incluso en torno a su persona y a su historia de vida, se convirtió, desde entonces, en motivo permanente de críticas, reflexiones, consideraciones e incluso de juicios

[1] Hannah Arendt en una carta a Karl Jaspers, en Israel Gutman, ed., *Encyclopedia of the Holocaust*. Nueva York, Macmillan, 1990, vol. I, p. 118.

negativos muy radicales sobre la figura, vida, obra y acciones de la filósofa, quien falleciera en 1975, poco más de diez años después de haber presenciado el juicio a Eichmann.

Por si no fuera poco, su convulsiva y polémica relación con Heidegger venía a sumarse como punto negro a la evaluación que Arendt hizo sobre Eichmann y, con él, sobre el Holocausto. Quien fuera alumna del amo y señor de la Universidad de Marburgo habría partido camino del exilio en el verano de 1933, cuando la sombra del nazismo comenzaba a proyectarse a lo largo y ancho de toda Europa. Tan sólo unos meses antes de partir al exilio, su muy admirado maestro sería nombrado rector de la Universidad de Friburgo, y aquel "genio" de la filosofía dictaría, en ese momento, el famoso —por infame— discurso en el cual, palabras más, palabras menos, tomaba la Rectoría y con ella aceptaba la ideología nazi.

Arendt, la brillante alumna judía del deslumbrante profesor de las deslumbrantes instituciones nazis, se negó permanentemente a creer cualquier error y cualquier mácula antisemita en su maestro, a quien Arendt le fue fiel, en las buenas, en las malas y en las muy malas. Década tras década, Arendt miró para otro lado y nunca pudo o quiso recriminarle nada a aquel hombre, ni siquiera su silencio, la complicidad de su silencio y, por ende, su complacencia con el nazismo. Según muchos, tampoco pareció recriminarle nada al genocida que vio cara a cara en Jerusalén, con su tal vez muy "neutra" y "filosófica" apreciación y peligrosamente austera crítica al mismo.

La animadversión que generó entre importantes y serios historiadores del Holocausto, así como entre muchas de las víctimas, ha sido motivo de debate, y si bien ya son casi cincuenta años de la llamada "controversia Arendt", surgida en 1963, luego de que apareció su reporte sobre el juicio, tal debate sigue siendo actual y motivo de interminables discusiones, y lo que parece ser es que habría sido la propia Arendt quien terminó enjuiciada, a veces injustamente, a veces, en mi opinión como estudiosa del Holocausto, con sobradísima razón por parte de sus detractores. Otras veces, su amplia obra se habría ensombrecido por aquella polémica, una obra que, sin duda, puede ser situada entre las grandes aportaciones al pensamiento filosófico del siglo XX.

La polémica en torno a la figura de Arendt y en torno a *La banalidad del mal* ha traspasado el ámbito de los especialistas —sobre todo de historia-

dores— y el ámbito de las víctimas del nacional socialismo, pues la polémica forma parte de la cultura política del Occidente de la segunda mitad del siglo xx. La vigencia de tal polémica, por ejemplo, la observamos más viva que nunca (a nivel de difusión) al ser el tema de la película de la cineasta alemana Margarette von Trotta, una de las más importantes no sólo de Alemania sino de Europa. La directora, nacida el 21 de febrero de 1942 en Berlín, ha realizado un buen número de películas con alto contenido de relato histórico. La filmografía de Von Trotta se caracteriza por la seriedad y la profundidad con las que están documentadas sus cintas.

La película de 2012, intitulada precisamente *Hannah Arendt*, tiene un guion escrito por la misma Von Trotta y Pam Katz, quienes emplearon fuentes de investigación histórica seria y profunda. No era la primera vez que la cineasta alemana llevaba a la pantalla temas de gran envergadura histórica; en 1986 realizó un filme sobre Rosa Luxemburgo, y en 1994 y 2003, *La promesa* y *La calle de las rosas*, respectivamente, largometrajes que tienen un valor documental e histórico indudable. En el caso de la película sobre Arendt, Von Trotta supo abordar adecuadamente la polémica que hemos mencionado, incorporando material de archivos y documentos históricos que utilizó adecuadamente para la realización de su película.

Con esta obra de Von Trotta podemos observar que la polémica sobre Arendt ha llegado a ser parte de una discusión más amplia y ha llegado a un público también más amplio, más allá de los especialistas, y, con ello, se inscribe en una importante tradición de filmografía en torno al Holocausto, que se caracteriza por su calidad y por la agudeza y solidez de la información y perspectiva histórica que presenta.

En todo caso, me parece importante señalar que, actualmente, la controversia que generó Arendt se ha convertido cada vez más en algo del dominio público, pero ello no implica que se agregue o se reste nada sobre lo que Arendt pensó respecto del tema a partir de su presencia en el juicio al criminal nazi, no hay demasiado que agregar, no se trata de seguir acusando a Arendt o de defenderla a ultranza, la palabra de las víctimas me parece lapidaria, con razón: Arendt se equivocó.

Es comprensible que, muchas veces, a los filósofos arendtianos no les guste la polémica en torno a su autora, particularmente en lo que al Holocausto se refiere, pues consideran que se puede empobrecer la riqueza de la

obra de la autora y me parece que tienen razón, pero lo que no entienden es la verdadera naturaleza de la "Controversia Arendt", que, en realidad, tiene poco que ver son su obra filosófica. Los seguidores de Arendt no deben contribuir a polarizaciones ni perder de vista que el asunto de discusión no está tanto en las teorías y temáticas de su obra sino en su apreciación, no sobre un personaje cualquiera, sino sobre un genocida nazi. Tal vez, por ello, cada palabra que Arendt pronunció al respecto fue revisada con lupa por sus críticos, y faltaba más, eso le debemos a las víctimas, quienes muchas veces se sintieron ofendidas con la facilidad con la que, consideraron, Arendt evaluó a Eichmann y algunos "pormenores" del Holocausto.

Muchos defensores de la filósofa padecen su mismo mal: la "banalidad" y pobreza de sus conocimientos de historia sobre el Holocausto; así, también, hemos de decir que sus críticos no son justos con el resto de su obra y el valor que tiene, y la significativa herencia que legó a la cultura occidental quien fuera tan leal discípula de Heidegger. Habrá polaridad mientras unos y otros no se abstengan de apasionamientos y prejuicios inadvertidos. Si Arendt se equivocó, como muchos afirman, al menos en cuanto a su conocimiento de documentos y archivos históricos sobre el exterminio nazi de los judíos de Europa, no cabe sino señalarlo, pues lo verdaderamente banal sería no hacerlo, ya que lo banal se torna complicidad, silencio.

Me parece importante indicar que, en lo que sigue, describo sucintamente el contenido de la mentada polémica y no pretendo hacer, en sí mismo, un análisis de *la banalidad del mal*, sino, justamente, dado que es el tema que ocupa este texto, haré un breve relato, una descripción, un recuento, de la "historia efectual" de la polémica sobre Arendt y su apreciación de Eichmann y la reflexión que realizó como resultado de su asistencia al juicio, y que desde la perspectiva de muchos historiadores, así como de muchas víctimas, es tristemente cuestionable.

El presente texto pretende ser solamente un recuento, un registro breve de algunos de los momentos significativos de dicha polémica, que, valga decir, ya cuenta con una larga historia. Es en esto sobre lo que recae el texto y no sobre la obra de Arendt en general ni sobre *La banalidad del mal* en particular, sino a partir de ella y cómo fue vista e interpretada en el juicio histórico posterior, generando y construyendo, precisamente, lo que suele llamarse "la controversia Arendt". A favor de Hannah Arendt

está el epígrafe que da inicio a texto presente, palabras sensibles, profundas, justas, solidarias con las víctimas, empáticas. Es la imagen de una Arendt que también podemos ponderar. He aquí el recuento. En 1961, Hannah Arendt (1906-1975) fue enviada por la revista *The New Yorker* a cubrir el juicio a Adolf Eichmann, oficial del Partido Nazi, en la ciudad de Jerusalén. Sus reportajes, que aparecieron primero en cinco entregas, se compilaron más tarde en un libro: *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (*Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*), publicado en 1963.[2] En dicho texto, Arendt intentaba describir el papel que jugó Eichmann en el exterminio de los judíos, así como relatar los aspectos legales del juicio. Además, discutía las reacciones de las comunidades judías europeas ante el Holocausto y las implicaciones políticas y sociales del juicio en la sociedad israelí.

Por su trayectoria, Arendt parecía la candidata idónea para cubrir el acontecimiento. Una década antes, en 1951, ya había publicado su libro *The Origins of Totalitarianism* (*Los orígenes del totalitarismo*),[3] donde hacía un detallado análisis sobre la instauración, la organización y las derivaciones de los sistemas totalitarios. Aun así, en el caso del juicio a Eichmann, su relato "fue escrito en un estilo mordaz, lo que daba a la evidencia histórica una marcada conceptualización teórica".[4] Además, tenía un tono que "Gershom Scholem, eminente catedrático judío y viejo amigo de Arendt, caracterizó en una carta dirigida a ella como 'cruel, con frecuencia casi burlón y malintencionado'".[5] Esta forma de aproximarse a la historia por

[2] H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Nueva York, Viking Press, 1963. Versión en español: *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Trad. de Carlos Ribalta. Barcelona, Lumen, 1999.

[3] H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*. Nueva York, Harcourt, Brace & Co., 1951. Versión en español: *Los orígenes del totalitarismo*. Trad. de Guillermo Solana. Barcelona, Planeta-Agostini, 1994. 2 vols.

[4] "The account was written in a pungent style, giving the historical evidence a distinct theoretical conceptualization". (Richard Cohen, en Israel Gutman, ed., *op. cit.,* p. 80.)

[5] "Furthermore, her account was written in a tone that Gershom Scholem, eminent Jewish scholar and an old friend of hers, characterized in a letter to her as 'heartless, frequently almost sneering and malicious'". (Lucy Dawidowicz, *The Holocaust and Historians*. Cambridge, Universidad de Harvard, 1981, p. 137.)

parte de Arendt —quien emigró en 1933, cuando comenzaron a llover los decretos antijudíos— desataría una intensa y desagradable polémica. Fueron ante todo dos puntos los que suscitaron controversia: su percepción sobre Eichmann, por una parte, y su representación del comportamiento judío, basada en Hilberg y su *The Destruction of the European Jews* (*La destrucción de los judíos europeos*,[6] de 1961), por otra.

En lo que al primer punto se refiere, Arendt consideró a Eichmann tan sólo como un producto del totalitarismo nazi. La participación de Eichmann en el exterminio constituía para ella algo connatural a la ideología del nazismo, de manera que sus acciones no eran sino parte del engranaje de la burocracia nazi y por ello su antisemitismo resultaba irrelevante. Así, Eichmann se presentaba como el ejemplo por antonomasia de la "banalidad del mal".

Mientras que la descripción de la figura de Eichmann lo ubicaba como un elemento de una maquinaria mayor, Arendt se atrevió, en cambio, a responsabilizar moralmente a los Judenräte o Consejos Judíos. Este señalamiento constituye el segundo punto de controversia. Arendt sostenía que, si los Judenräte no hubieran errado por acción y por omisión (si hubieran "actuado" de forma no "anarquista", como ella decía), entonces el número de muertos no habría alcanzado tantos millones. "Se habría producido el caos y mucha calamidad —decía—, pero el número total de víctimas difícilmente habría alcanzado la cifra de entre cuatro y medio a seis millones de personas".[7]

Fue a raíz de afirmaciones de esta índole que el libro de Arendt desató comentarios e investigaciones entre historiadores, juristas y sobrevivientes. Hubo quienes apoyaron sus tesis, viendo en ellas la posibilidad de justificarse y de disolver cualquier forma de responsabilidad en la maquinaria del sistema totalitario: en última instancia, tales tesis le caían de perlas al mundo entero. Los historiadores alemanes, por ejemplo, no hicieron nada

[6] Raul Hilberg, *The Destruction of the European Jews*. Londres, W. H. Allen, 1961. Versión en español: *La destrucción de los judíos europeos*. Trad. de Cristina Piña Aldao. Madrid, Akal, 2005.

[7] "There would have been chaos and plenty of misery but the total number of victims would hardly have been between four and a half and six million people". (H. Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, p. 125.) *Vid*. Richard Cohen, en Israel Gutman, ed., *op. cit.*, p. 80.

por comprender los acontecimientos históricos del periodo sino hasta varias décadas más tarde. Así, pues, los especialistas, que parecían no investigar nada, no aportaban más que prejuicios. No obstante, también hubo quienes condenaron la falta de respeto de Arendt hacia las víctimas, señalando que, en su texto, no quedaba claro lo que significaba ser víctima o ser victimario. Varios críticos hicieron notar también la imperiosa necesidad de un estudio más profundo sobre lo sucedido durante el Holocausto, ya que de otra forma las interpretaciones podían acabar siendo, sin saberlo, ecos del propio nazismo, reiteraciones de una ideología que responsabilizaba a los judíos y fortalecía la irresponsabilidad del mundo y la culpabilidad de un ente abstracto llamado "totalitarismo". Pero las grandes reacciones ante la manera en que Arendt reportó el juicio de Eichmann en Jerusalén provinieron, sobre todo, de los propios sobrevivientes.[8]

En su informe, Arendt había creado una imagen de Eichmann tan banal como cándida. Aparentemente, Eichmann no era más que un tipo ordinario que no albergaba odio hacia los judíos, sino que se limitó a llevar a cabo órdenes de sus superiores. Sin embargo, un breve repaso a su trayectoria aporta elementos indispensables de análisis.[9] Luego de no terminar los estudios de educación media superior, Eichmann se trasladó a Linz, Austria, donde conoció a Ernest Kaltenbrunner, quien lo convenció de alistarse en el Partido Nacional Socialista Austriaco y en las SS (Schutzstaffel), la organización político-militar nazi. Eichmann se mudó a Alemania y comenzó su entrenamiento en Dachau para, efectivamente, unirse a dichas agrupaciones. En octubre de 1934, comenzó a trabajar en el Servicio de Seguridad o SD (Sicherheit Dienst) de Reinhard Heydrich. Al año siguiente fue nombrado jefe de la Sección de Judíos (denominada Jewish Question o Cuestión Judía por los propios nazis). Eichmann se referiría a este cargo como "la misión de su vida". Tres años más tarde, en 1938, fue enviado a Austria para encargarse de las deportaciones, con todos los procedimientos previos que estas acciones implicaban. En septiembre de 1939, Heinrich Himmler creó la RSHA (Reichsicherheitshauptamt, una organización que

[8] Para conocer estar reacciones con mayor detalle, véase la bibliografía que aporta Richard Cohen en *Encyclopedia of the Holocaust*.

[9] *Cf. Encyclopedia of the Holocaust*, esp. pp. 426 y ss.

agrupaba las ss y el sd), donde Eichmann se desempeñó como oficial de la sección IV B 4. Al año siguiente, jugaría un rol central en las deportaciones a Polonia, específicamente en el diseño del Plan Nisko-Lublín, primer paso de la Solución Final, que amplió las operaciones de deportación en Praga, Bohemia, Moravia e incluso Viena. Al acercarse el momento de implementar la llamada Solución Final, es decir, al momento en que estalló la guerra con la Unión Soviética, la importancia de Eichmann devendría capital. En 1941 cercó a los judíos para enviarlos al exterminio en el Este. Por órdenes de Heydrich, preparó la Conferencia de Wansee. Además, participó en el montaje ante la Cruz Roja en Theresienstadt, se hizo cargo personalmente de las deportaciones en Hungría y participó en las marchas de la muerte hacia Austria. Al finalizar la guerra escapó a Argentina, como otros, con ayuda que parecía implicar al Vaticano.

A finales de 1960, el primer ministro israelí, David Ben Gurión, anunció a su pueblo la captura de Adolf Eichmann en Argentina. Ya en Israel, en abril de 1961, Eichmann se presentó ante el tribunal presidido por el juez Moshe Landau. La investigación concluiría el 21 de febrero de 1961 y la sentencia a muerte, dictada el 15 de diciembre de ese mismo año, no se haría efectiva sino hasta mayo de 1962. Al concluir el juicio, el fiscal general Gideon Hausner firmó la acusación: crímenes contra el pueblo judío, crímenes contra la humanidad, crímenes de guerra y pertenencia a una organización criminal. Durante los meses que duró el proceso, se presentaron más de cien testigos y dieciséis mil documentos, muchos de los cuales llevaban la firma del propio Eichmann. A partir de los testimonios de las víctimas judías, también se investigaron sus crímenes contra el pueblo gitano. Ésa fue la primera vez que el Holocausto se expuso con cierto detalle ante cuerpos judiciales y despertó el interés de la opinión pública internacional. Por vez primera, el mundo y los medios de comunicación se vieron obligados a centrar su atención en el tema del Holocausto: no había forma de seguir mirando hacia otro lado. El juicio a Eichmann simbolizó un pequeño comienzo en la impartición de justicia histórica y un primer paso en el acopio de mayor información para que todos los involucrados enfrentaran su responsabilidad.[10]

[10] *Cf. ibid.*, esp. pp. 428 y ss.

La defensa no aportó ninguna prueba que intentara mostrar la inocencia de Eichmann, sino que se propuso minimizar su papel, es decir, desestimar las acciones a cargo de su oficina de cara a la enorme maquinaria del sistema nazi. De esta manera, se pretendía demostrar que Eichmann no tenía elección, que no podía sino cumplir órdenes. Sin embargo, la estrategia de la defensa contradecía las declaraciones del propio Eichmann, quien afirmaba que cumplir con su deber le brindaba una gran satisfacción. "Lo que no puede ponerse en duda —afirma Leni Yahil— es que Eichmann sirvió al programa nazi para el exterminio del pueblo judío con entusiasmo y eficiencia".[11] Yehuda Bauer, por su parte, cita las declaraciones de Eichmann cuando éste dice que su trabajo le fascinaba y que lamentaba no haber podido asesinar a los once millones de judíos, ya que, de haber sido así, todo estaría bien: se habría destruido al enemigo. Eichmann diría: lo habríamos por fin logrado.[12] Todo esto habla de un feroz antisemitismo, contrario a la imagen del tipo ordinario que Arendt había creado. Lo que la autora no supo distinguir fue la actitud de Eichmann durante el juicio y el papel que realmente jugó en el exterminio.

El informe de Arendt carece de una noción adecuada del horizonte cultural, pues plantea una sola opción: ser nazi inevitablemente. Arendt parece moverse en el marco de un determinismo cultural donde la sociedad va sólo en una dirección y tiene un solo contexto, donde no se puede elegir otra cosa, como si Eichmann y otros no hubieran podido sino seguir órdenes, como si no hubiesen tenido capacidad de decisión, de duda, de crítica. Pero el hecho de que otros demostraran esas capacidades habla de un horizonte plural que da lugar a diferentes posibilidades de elección, un horizonte que no es unívoco ni tampoco determinante de forma absoluta. En la cultura de la época, pues, también había otros horizontes configurantes. Asimismo, la afirmación de un horizonte cultural unívoco se contradice con la negación de las motivaciones antisemitas. En la medida en que el antisemitismo es un elemento constitutivo del nazismo, si hemos de creer que Eichmann era inevitablemente nazi, habría debido ser, de modo necesario, antisemita. Aquí surgen nuevas imprecisiones.

[11] Leni Yahil, en *Encyclopedia of the Holocaust*, p. 426.

[12] Yehuda Bauer, *Rethinking the Holocaust*. New Haven, Universidad de Yale, 2001, p. 227.

En su libro, Arendt identifica sin más el nazismo y el totalitarismo, planteando así una generalización peligrosa y frívola que le quita al nazismo el componente del exterminio racial. Desde su punto de vista, el nazismo llevó el totalitarismo a Alemania, y no a la inversa. Además, la llegada al poder del nazismo era, para la filósofa, el producto de una sociedad entregada al mal. Lo que resulta curioso es que Arendt nunca habló de la responsabilidad de la sociedad alemana ni tampoco conminó a esa sociedad a enfrentar su papel en la historia reciente. De manera irónica, es quizá sólo en el contexto de una sociedad a la que no se le atribuyó responsabilidad alguna donde Eichmann podría ser calificado como uno de esos "alemanes corrientes", no el sentido en que Arendt lo señalara, sino tal como lo describió Daniel Goldhagen.[13]

Y es que, en su libro, Arendt tomó el camino inverso al de la investigación histórica seria: en lugar de empezar por la información y la investigación, seguir con el análisis y finalmente concluir, ella tenía listos ya, desde el comienzo, grandes generalizaciones y juicios morales. Arendt ni siquiera constató los datos históricos que reportaba en *La banalidad del mal*. Por ello, en su historia del totalitarismo cometió muchos errores al momento de analizar la estructura e historia del nazismo. La historiadora Lucy Dawidowicz (una de las mayores especialistas en el tema del Holocausto, crítica de posturas como la de Arno J. Mayer, Ernst Nolte y la propia Hannah Arendt, que terminan por replicar el discurso nazi) ha señalado estas fallas con toda claridad. El libro de Arendt, afirma Dawidowicz, no es un libro de investigación histórica, sino una discusión sobre el bien y el mal, sobre la responsabilidad moral. Pero, ¿cómo discutir sobre el bien y el mal prescindiendo de la investigación histórica?

Hannah Arendt sabía —ella misma lo afirmó en *Los orígenes del totalitarismo*— que lo que intentan las ideologías totalitarias:

> [...] no es la transformación del mundo exterior o la transmutación revolucionaria de la sociedad, sino la transformación de la misma naturaleza humana.

[13] *Cf.* Daniel Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*. Nueva York, Alfred A. Knopf, 1996. Versión en español: *Los verdugos voluntarios de Hitler. Los alemanes corrientes y el Holocausto*. Trad. de Jordi Fibla. Madrid, Taurus, 1998.

> Los campos de concentración son los laboratorios donde se prueban los cambios en la naturaleza humana, y su ignominia no afecta sólo a sus internados [...] afecta a todos los hombres.[14]

Su misma postura la había empujado a llamar al mundo entero a realizar un examen de consciencia por las cargas históricas del siglo xx. Y, sin embargo, Arendt parece no haber tomado en cuenta sus propios planteamientos al momento de emitir juicios. Arendt sabía poco o nada sobre el funcionamiento de los Judenräte, por ejemplo.

> Lo que resultaba aún más desconcertante —señala Dawidowicz— era la incapacidad de la señora Arendt para considerar un tema de interés relevante y fundamental, en particular para una filósofa política: los límites de la libertad y el funcionamiento de la necesidad bajo condiciones de persecución extrema. Una discusión de esta naturaleza podría haber dado paso a una mejor comprensión sobre el predicamento moral en el que se hallaban los funcionarios de los Judenräte.[15]

Si bien es cierto que para 1961 no había suficiente información específica sobre los Consejos Judíos, sí había mucha otra información sobre el contexto histórico que podría haberle dado a Arendt los elementos suficientes para no realizar las afirmaciones acusatorias que aparecen en su libro. Pero las fuentes de su investigación eran muy secundarias y muchas de ellas incluso cuestionables y mal sustentadas. A decir verdad, Arendt ni siquiera fue capaz de apuntar que los Judenräte formaban parte de la estrategia nazi y que fueron creados con la intención de culparlos a ellos en caso de perder la guerra. Al acusar a los Consejos Judíos ni más ni menos que de "colaboración", Arendt no hacía sino replicar la ideología nazi, no hacía sino decir, tal

[14] H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 556.

[15] "What was additionally perplexing was Miss Arendt's failure to give consideration to a subject of relevant and fundamental concern, particularly to a political philosopher: the limits of freedom and the operation of necessity under conditions of extreme persecution. Such a discussion might have yielded more understanding of the moral predicament in which the officials of the Judenräte found themselves". (Lucy Dawidowicz, *The Holocaust and Historians*, pp. 137-138.)

como el nazismo lo había calculado, que los judíos fueron como borregos al matadero. Esto no sólo pone en evidencia la ignorancia de Arendt en materia de historia y de investigación histórica, sino que pone de manifiesto la forma en que su aproximación al tema del Holocausto esquivaba las preguntas sobre la verdadera colaboración, ésa que nadie veía, que nadie quería ver: la de toda Europa con el nazismo, la del mundo con Europa.

Tal fue el efecto de lo dicho por la filósofa que, como apunta Dawidowicz, Yad Vashem y el Yivo (Institute for Jewish Research) se lanzaron a recabar toda la información sobre los Judenräte y a realizar investigaciones serias y muy bien documentadas. Un ejemplo lo constituye el trabajo de Jacob Robinson, quien se encargó de señalar los graves errores, las malas interpretaciones y las confusiones de Arendt.[16] Es cierto que "ninguna de estas investigaciones se había llevado a cabo cuando Hannah Arendt publicó su libro sobre el juicio a Eichmann", pero es igualmente cierto que ahí, tal como lo dice Dawidowicz, "ella hacía la monstruosa y totalmente infundada acusación de que 'allí donde vivieran judíos existían entre ellos líderes reconocidos, y estos líderes, casi sin excepción, cooperaron con los nazis de una manera u otra, por una razón u otra'".[17]

Pero lo que resulta realmente preocupante es que Arendt sí disponía del material necesario. Es cierto que dicho material aún era precario, que no estaba clasificado, que no había sido estudiado en su mayoría y que no era tan abundante. Sin embargo, la documentación con que se contaba podría haberle dado elementos suficientes para no cometer faltas de tal gravedad. Parte de los archivos Oneg Shabbat se descubrió en 1950, de modo de Arendt pudo tener acceso a la información necesaria para hacer una evaluación más consecuente de los Judenräte. Para esa fecha también se conocía ya el diario de Czerniakov y se disponía de las crónicas de Bialystok y Lublín. Eran, pues, los propios judíos los que, con sus crónicas, proporcio-

[16] *Cf.* L. Dawidowicz, *The Holocaust and Historians*, p. 138.

[17] "None of this research had been done when Hannah Arendt published her book on the Eichmannn trial, in which she made the monstrous and altogether unfounded charge that 'wherever Jews lived, there were recognized Jewish leaders, and this leadership, almost without exception, cooperated in one way or another, for one reason or another, with the Nazis'". (*Ibid*., p. 137.)

naban una narrativa histórica, política, social, etcétera, que permitía comprender esa estructura creada por el propio nazismo: el Judenrat.

Para el momento en que Arendt escribía, se comenzó a hablar, además, de los levantamientos judíos, como el del gueto de Varsovia. La autora de *Eichmann en Jerusalén* tenía noticia de esto, pero queda muy claro que no entendió el significado de éste y de muchos otros levantamientos que ya estaban documentados.[18] Lo mismo ocurría con el tema de los Sonderkommandos, sobre los que Arendt tenía una idea totalmente desinformada, a pesar de lo que ya se sabía en su momento. Para 1961 se tenía documentado, entre otros, el levantamiento del Sonderkommando de Auschwitz el 14 de octubre de 1944. Víctimas, testigos y sobrevivientes habían proporcionado información clara y datos precisos que daban cuenta de la revuelta. Pero, pese a todo, Arendt no registró ninguna de sus comunicaciones. No cabe, en consecuencia, ninguna forma de exculpación. Es muy claro que las víctimas tenían mucha más información y perspectiva histórica que la propia Arendt.

Resulta igualmente sorprendente, por ejemplo, que en su estudio previo sobre el totalitarismo, Arendt haya acudido a las obras de David Rousset (*The Other Kingdom* y *Les jours de notre mort*), que salieron a la luz desde 1947 en Nueva York y París, respectivamente, y que no haya recurrido a esa comprensión del exterminio en su evaluación de los distintos aspectos del juicio a Eichmann. En su trabajo previo, Arendt afirmaba que:

> [...] el terror impone el olvido. Aquí [en los campos de concentración y exterminio] el homicidio es [...] impersonal [...] Cualquiera puede morir [...] David Rousset tituló su relato sobre el periodo pasado en un campo de concentración alemán *Les jours de notre mort* y, desde luego, sucede como si existiera una posibilidad de dar permanencia al mismo proceso de morir y de imponer una condición en la que, tanto la muerte como la vida, son efectivamente obstruidas por igual.[19]

Contar con esta claridad respecto de la naturaleza del exterminio y, a la vez, pasar por alto la documentación testimonial, no sólo da cuenta de

[18] Para una detallada documentación sobre el tema, véase la bibliografía que proporciona Gabriel Bach, en *Encyclopedia of the Holocaust*.

[19] H. Arendt, *Los orígenes de totalitarismo*, p. 539.

inconsistencias y contradicciones que de manera necesaria ponen en cuestión los juicios morales de Arendt, sino que replica el olvido mismo, la permanencia de la muerte, de los que Arendt habla.

No se trata aquí de negar que Hannah Arendt es una autora de gran altura, sino de señalar la importancia que reviste discutir algunas de las críticas que se le han hecho de forma permanente y consensuada, fundamentalmente en torno a sus consideraciones sobre el Holocausto. Cuando

se tiene un afán reflexivo al estudiar la obra de un autor, la crítica es un deber, una obligación, y no un mero ejercicio conceptual. Y cuando digo una obligación quiero decir también que lo menos que hay en estas críticas a Arendt es mala fe. Sus aportes en lo que se refiere a los campos de concentración y los campos de exterminio en *Los orígenes del totalitarismo* son, sin duda, de gran valor y relevancia. Arendt supo ver que los campos fueron la institución capital del poder totalitario.

> La inutilidad de los campos, su antiutilidad cínicamente reconocida es sólo aparente. En realidad son más esenciales para la preservación del poder del régimen que cualquiera de sus otras instituciones. Sin los campos de concentración, sin el indefinido temor que inspiran [...] un estado totalitario no puede ni inspirar en el fanatismo a unidades selectas, ni mantener a todo un pueblo en la completa apatía.[20]

El experimento de dominación total en los campos, que conllevaba el poder sobre la vida y la muerte, la falta de todo límite legal, la aversión incluso a lo jurídico, y la imposición de lo político basado en la ideología *Völkisch* —que coloca la raza en el lugar del Estado—, todo ello constituyó el núcleo del nazismo. David Bankier e Israel Gutman señalan que éste sería uno de los grandes aciertos de la historia del totalitarismo de Arendt: el haber sabido identificar el rechazo de tales regímenes a los límites de la acción política y su objetivo de transformar la ley en decreto.[21]

[20] *Ibid*., p. 553.

[21] David Bankier e Israel Gutman, *Nazi Europe and the Final Solution*. Jerusalén, Yad Vashem / Berghanh Books, 2009, p. 89. Versión en español: *La Europa nazi y la solución final*. Trad. de Daniel Sarasola. Madrid, Losada, 2005.

Justamente esta acertada idea era la que podía llevar a Arendt, diez años antes, a concluir que la aparición de los campos es:

> [...] la aparición de un mal radical, anteriormente desconocido por nosotros [...] No existen paralelos para la vida en los campos de concentración. Su horror nunca puede ser abarcado completamente por la imaginación por la simple razón de que permanecen al margen de la vida y de la muerte. Nunca puede ser totalmente descrito.[22]

El desafío que planteaba el juicio a Eichmann era el desafío de enfrentarse al universo concentracionario en un marco jurídico y con el testimonio de aquellos que habían sobrevivido a la experiencia. Arendt misma se preguntaba cómo sería eso posible:

> En la experiencia presente o recibida tratamos de comprender elementos que simplemente superan nuestra capacidad de comprensión. Tratamos de clasificar como criminal algo para lo que, como todos sentimos, no había sido concebida semejante categoría. ¿Qué significado tiene el concepto de 'asesinato' cuando nos enfrentamos a la producción en masa de cadáveres?[23]

Sin embargo, en *Eichmann en Jerusalén* (e incluso en otros lugares de *Los orígenes del totalitarismo*, *La condición humana*, *Escritos judíos* y *Thinking and Moral Considerations*), Arendt parecía haber olvidado o no haber comprendido el alcance de dichos planteamientos. Así como en algunos temas acertó, en otros se equivocó rotundamente. El consenso en torno a ello es sólido y en general compartido. En este sentido, las anteriores no son las críticas que yo hago en mi persona, sino las que se han hecho desde hace sesenta años a Arendt. Todo autor tiene sus aciertos y sus desaciertos, pero hay errores que son inocentes, meramente formales e intrascendentes, que no tienen consecuencias, y hay errores cuyos peligros son enormes y cuya gravedad es letal, como por ejemplo, volver a humillar a una víctima, volver a ultrajarla después del ultraje. Eso es peligroso y tiene consecuencias.

[22] H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 539.
[23] *Ibid*., p. 536.

Arendt era alguien que sabía que lo peor que un ser humano le puede infligir a otro no es la muerte. Ella misma había dicho:

> El asesino deja un cadáver tras de sí y no pretende que su víctima no haya existido nunca; si borra todos los rastros son los de su propia identidad, y no los del recuerdo del dolor de las personas que amaban a la víctima; destruye una vida, pero no destruye el hecho de la misma existencia [...] Los nazis [trataron] a la gente como si nunca hubiera existido.[24]

La irresponsabilidad de Arendt al omitir información a la que pudo tener acceso, su superficialidad al tratar el Holocausto, su falta de documentación, de datos, de fuentes, de conocimiento histórico, de consistencia en la investigación, la llevó a hacer una reflexión descuidada. La gravedad de proceder así, sin contar con el conocimiento ni la investigación histórica necesaria, estriba en que el resultado no se detiene en los conceptos, sino que alcanza las acciones. Las libertades teóricas y las ligerezas conceptuales, la reflexión sin bases, no pueden pasarse por alto cuando se trata nada más y nada menos que de pensar un exterminio. Hoy por hoy, resulta imprescindible volver a reflexionar sobre su noción de 'banalidad', de 'mal' y, en última instancia, 'banalidad del mal' con una mirada verdaderamente crítica.

[24] *Ibid.*, p. 538.

De fantasmas, caricaturas y monstruos. Marcos y transiciones de Occidente

Sonia Torres Ornelas

Fantasmas: ideas

El gabinete del doctor Caligari[1] presenta un fantasma llamado Cesare que, en realidad, es un sonámbulo capaz de adivinar el futuro. *La pantera rosa*,[2] con su silueta antropomórfica, silente y graciosa como todo felino, se desliza fuera de las demarcaciones de caricatura en un remolino de transformaciones. El Gólem,[3] una figura de arcilla que se llena de vida durante los éxtasis de un rabino en la Praga medieval, reaparece a principios del siglo xx cuando un anticuario padece un arrebato místico. El Gólem es un monstruo al combate de la *humana*, *demasiado humana* voluntad de dominación, cuyo verdadero secreto —dice Maurice Blanchot— reside en el arte de las discontinuidades, en la presencia-ausencia de una vida de otra

[1] *El gabinete del doctor Caligari* (1919), de Robert Wiene, es una película silente clave en el expresionismo alemán. Con decorados creados según el arte abstracto, formas geométricas y líneas quebradas, un uso de sombras y contrastes, el director consigue una profundidad de campo de la que emergen emociones distorsionadas, inquietudes y fobias. Cesare, el sonámbulo, adivina en una feria el futuro de los paseantes. Anticipa a un joven que morirá al día siguiente, y así ocurrió, sembrando el terror y la desconfianza entre los pobladores.

[2] *La pantera rosa* (1963), de Blake Edwards, y los animadores Friz Freleng (creador de Bugs Bunny) y Howley Pratt, con música de Henri Mancini. "La pantera rosa" nace como un nombre dado a un diamante enorme montado en un anillo que funciona como una mercancía susceptible de robo e intercambio. Como felino, "la pantera rosa" conquista un estatuto inclasificable que Gilles Deleuze señala como "devenir impersonal".

[3] El *Gólem* (1915-1929), de Paul Wegener, serie de tres películas del cine silente alemán cuyo expresionismo crea terror y fantasía y anticipa la persecución de judíos por parte del despotismo occidental europeo. El Gólem se anima gracias al rabino Loew, y protege a las minorías del siglo xvi de la tiranía del gobierno. A comienzos del siglo xx, El Gólem es encontrado entre los escombros de una sinagoga y retorna a la vida en la suspensión de las determinaciones de un anticuario.

índole a la de los seres comunes establecidos en la continuidad. Blanchot añade que se trata de un símbolo, algo que espera traspasar el lenguaje y tornar presente una realidad. Y, como todo símbolo, es una experiencia, un cambio a realizar, un salto a dar.[4]

Fantasmas, caricaturas, monstruos, son los mapas del cine, pero, en la medida en que éste transcribe la realidad, es preciso descubrirlos en nuestros modos de pensar. Hay que preguntarnos qué fantasmas enmadejan las realidades injertando caricaturas aquí y allá, y qué monstruos no cesan de burlar todos los cercos. El fondo, la *hibris*, este algo que nunca está del todo ahogado, es lo que Platón denomina *fantasma* para recortar el perfil de la 'idea' y su papel de modelo generativo de la significación y el gobierno arborescente del que cuelgan, como hojas, los calcos, las caricaturas, lo múltiple, la realidad sensible. Las arborescencias, con sus raíces y raicillas, introducen caricaturas que gangrenan el sentido con un cortejo de dualismos amparados en el ideal de verdad, puestos al servicio de un preguntar gastado por las contradicciones entre la profundidad especulativa y los cuerpos que devoran las visiones y las audiciones de las palabras, arrojándolas a las penumbras. Los dualismos vienen de las bodas morganáticas del alma y el cuerpo y sus despliegues en binomios destinados a conjurar las huellas de la naturaleza en los procesos de racionalidad invocados por la cognición. El fantasma platónico se confunde con la monstruosa falta de límite reinante en las cavernas: *Dionisos bajo Sócrates*.

La 'idea' identificada con el modelo original radica en los cielos; las caricaturas, es decir, las copias, los *pretendientes verdaderos* que aspiran a satisfacer las exigencias impuestas por el modelo, se encuentran cuesta arriba; y los fantasmas, como los monstruos rebeldes, en los bajos fondos. Tal es el reparto vertical inspirado en el platonismo que Gilles Deleuze subvierte en una lógica que rompe las ataduras entre el sentido y la significación; una lógica que hace caer las 'ideas' a la superficie al tiempo que los mons-

[4] *Vid*. Maurice Blanchot, *El libro por venir*. Madrid, Trotta, 2005, pp. 116-119. Blanchot trata el carácter intralingüístico de la alegoría cuyos desplazamientos son horizontales justamente gracias a que se mantiene dentro de los límites de la expresión comedida. El símbolo, en cambio, apunta a algo que no es de ningún modo expresable. Junto a Blanchot hay que decir que no hay símbolos, sino experiencias simbólicas.

truos revolucionarios se alzan e imbrican con ellas dando lugar a una línea irregular que une y separa a la vez, y a la que señala como *superficie metafísica*, un surco no extensivo donde aparecen los acontecimientos en un puro volver sobre su comienzo tan interior como exterior, tan espiritual como corporal. La subversión de la filosofía es un movimiento que perturba las hechuras de la ironía clásica constituyente de individuos, mundo o realidad, y los frutos de la ironía romántica sustentante de la persona en el vórtice de lo trágico y lo abismal.

La emancipación del sentido respecto de la significación muestra lo alto y lo bajo regidos por un mismo *logos*, pues la ironía clásica pertenece al hogar de las 'ideas', en tanto que la ironía romántica se gesta en las hoscas regiones corporales. No hay entre ellas sino una inversión simple, tan simple como la oposición que escinde lo racional-objetivo y lo irracional-subjetivo. Deleuze introduce una inversión verdaderamente filosófica planteada a propósito de las líneas clásicas del arte, a partir de la cual la vertical de la formalidad lógica de desarrollos simétricos se incumple ante la impetuosa creación de la horizontal, a la que trata como estría del humor. La ironía, lo trágico y el humor son los nuevos nombres para designar lo alto, lo bajo y la superficie. La ironía y lo trágico se cobijan con las pretensiones de la significación; el humor, en cambio, trastorna las significaciones al punto de mostrarlas como sinsentidos únicamente expresables en la indeterminación epistemológica de la risa.

Deleuze no se comprende sin su producción de híbridos que conmocionan el pensamiento y glorifican la paradoja, a la que define como infinita afirmación de los dos sentidos a la vez. Ni altura ni profundidad; la superficie surge como síntesis de las dos, esto es, ni idea-fantasma ni caverna-monstruo, sino la mezcla de ambos. Pues bien, este mestizaje es lo que presenta como el sentido o la expresión, lo puro expresado que difiere en naturaleza tanto de los cuerpos como de los lenguajes. El sentido no está dado; es algo a conquistar, algo a fabricar una y otra vez, a pesar de insistir en su extraño *ya* ser sin estar *todavía*, o, mejor dicho, en su casi-ser o fantasmal mínimo de ser; ser incorporal en vuelo al que le viene bien un acontecimiento, pues el sentido no dice lo que pasa, sino el pasar de lo que pasa. En esta inseparabilidad de sentido y acontecimiento que no alcanza para designar ningún ser real, hay que pensar el sentido como fantasma, como una

vibración neutra e impersonal que abre las unificaciones de la identidad soltando como esporas las singularidades acósmicas que aprisionaban.[5]

Monstruos: desfase de dos extremos

El proceso ingénito del fantasma se expresa en una recreación gramatical que pervierte el orden terciario de la proposición: significación-manifestación-designación, que remiten, respectivamente, a la analogía del concepto, o Dios; a la eminencia o unidad de la persona y a la equivocidad, el tono o mundo. El universo no cabe en el concepto cuando éste ha perdido su potencia de estremecimiento. "Hay que entender de otro modo el lenguaje. Cambiar la sintaxis, ir al vocabulario con los guijarros, la paja, el nombre de las hierbas, los cursos de agua".[6] Ni cuerpo ni lenguaje, el fantasma es ambos a la vez, encajamiento del cuerpo en el alma y del alma en el cuerpo, disolución de los marcos de los pesos objetivos, y alborada de las transiciones, oscilación entre el movimiento de Eros que opera en el lugar privilegiado de las pulsiones sexuales, y el movimiento forzado de la desexualización o compulsión de Tánatos. Desfase de dos extremos, desequilibrio de los instintos destructores de las profundidades corporales, y la organización intelectual; instinto de muerte, silencio y sonoridad, ciclos de la naturaleza y pensamientos. El fantasma no es otra cosa que la 'idea' que, desplomada, establece relaciones inestables con los cuerpos. La 'idea-fantasma' es el conjunto de significaciones y de subjetivaciones al que Deleuze se refiere como "lo problemático" para designar la realidad considerada como madeja de problemas que conectan entre sí de diversos modos produciendo la superficie metafísica de la que no se desprenden caricaturas, porque allí sólo cabe la provocación de algo nuevo que se alza como un monstruo producto de los dos órdenes, el del alma y el del cuerpo. El monstruo se sustrae a la clausura del mundo en su radical subsistencia.

[5] *Cf*. Gilles Deleuze, *Crítica y clínica*. Barcelona, Anagrama, 1996, p. 217.

[6] Félix Guattari, *Cartografías esquizoanalíticas*. Buenos Aires, Manantial, 1989, p. 253.

Lucha y guerra: afecciones corporales

La subversión filosófica supone prescindir de las tensiones entre la 'idea' y el fantasma determinado como monstruo o *hibris* insoportable, perturbar la *doxa* con el juego del derecho y el revés, poner en lucha fuerzas ajenas a la ambición de verdad, empujar el pensamiento al movimiento afirmador de las extravagantes heterogeneidades de la vida, convertirlo en pujanza, en obstinación, resistencia, extralimitación de formas, ardor que derrite las cristalizaciones. Devenir fragmento anónimo infinito, una violencia que no permite ya comenzar, sino siempre recomenzar, animar el límite detenido, agregar un retazo al interminable *patchwork* experimentando con la *Y*, cuyos brazos se tienden a lo que simultáneamente acaba de pasar y está a punto de pasar, fuera de las zonas de determinación y de la terquedad de la carne, en el friso de indiscernibilidad que Deleuze inventa a partir de la noción de 'sustancia', venida de Spinoza, como supuesto de un plan de composición que preside al plan de organización o desarrollo, y de la confianza filosófica en la vida, llegada de Nietzsche, y con ella, la creencia en una Tierra aligerada que preside a las identidades. Composición y ligereza son los rasgos del afirmativo combate a la *doxa*, a los clichés, a la estupidez. Luchar es afirmar, conectar, hacer fluir algo cuando no hay punto de principio ni punto final, y no se puede sino hacer crecer por en medio, inaugurando alianzas en un proceso revolucionario a nivel del espíritu, de las objetividades ideales, de los acontecimientos, no al nivel beligerante, en los seres reales.[7]

El fantasma es la idea, el resplandor de los cuerpos, el resultado de la "sensación de quemadura ácida en los miembros, de los músculos retorcidos e incendiados, del sentimiento de ser un vidrio frágil y de la fatiga de principio de mundo", como escribe Artaud, quien no renuncia a la metafísica, más bien elabora una metafísica empapada de materia real, de sangre, linfa, trementina, libre de las representaciones de índole religiosa, cognitiva o instrumental, inspirada en el espacio teatral que pide ser constelado. Deslizando el pensamiento por las aristas nietzscheanas, indica que las ideas no están separadas de los cuerpos, de las cosas concretas;

[7] *Cf.* G. Deleuze, *Lógica del sentido*. Barcelona, Paidós, 1994, p. 292.

pensar, entonces, es un paganismo que enaltece la *fisis* y exige agregar el cuerpo a la palabra en un acto ceremonial. Spinoza también resuena en esta metafísica-física, particularmente cuando se apodera de dos ideas que atañen a los cuerpos: la lucha y la guerra. La lucha nace de pasiones alegres; es la crueldad, el dormir insomne o la embriaguez dionisiaca, la vitalidad y la potencia. La guerra es una hostilidad surgida de las pasiones tristes; es el suplicio infinito, la pesadilla de la organización despótica que evidencia un

querer-dominar repartido por el régimen de la 'identidad' y el procedimiento del cisma; es un *ir contra*, consumando una empresa de contrariedades y de pensamientos judicativos y normativos con la convicción de que fuera de las identidades y las categorías sólo hay caos, desorden, anarquía, absurdo.

La lucha y la guerra mantienen ligaduras secretas, dice Thomas Edward Lawrence[8] en un lenguaje nietzscheano que se vuelve erosivo al describir la guerra como el estado más grosero de la voluntad de poder, su enfermedad y abyección. El estado más noble de la voluntad de poder es la lucha, de la que dice es una serie de encuentros azarosos y escaramuzas, como en las que interviene *entre* los árabes, en su devenir-sirio, arena y sol, en las riberas del mar Rojo, donde el levantamiento es un éter, una exhalación, una nube, un espacio que se abre, escarlata rutilante en que se inflama el mundo. Deleuze señala que la diferencia entre lucha y guerra se ciñe a la diferencia de naturaleza que hay entre las nociones de 'potencia' (*puissance*) y 'poder' (*pouvoir*). El principio activo de la lucha da existencia a nuevas combinaciones, pues se da *entre* fuerzas, en una transversalidad de cuerpos y pensamientos, ajena a las destrezas del juicio. La lucha es la provocación de las potencias. La guerra va *contra* estados de cosas operando según los cánones del juicio. Espolea los poderes. "No tenemos por qué juzgar los demás existentes, sino sentir si nos convienen o no, es decir, si nos aportan fuerzas o nos remiten a las miserias de la guerra, a las pobrezas del sueño, a los rigores de la organización. Se trata, como dice Spinoza, de un problema de amor y de odio, no de juicio".[9]

[8] *Cf.* Thomas Edward Lawrence, *Los siete pilares de la sabiduría*. Madrid, Júcar, 1991, *passim*.

[9] G. Deleuze, *Crítica y clínica*, p. 187.

Amor y odio

Amor, conquista de lo otro en la lucha que es puro devenir sensible, entrar en un color, en un sabor, en un aroma, en una sonoridad. La lucha es un modo de expresar la alegría entendida como el acto fiel del amor en sus derrames al infinitivo *amar*. Odio, restricción del otro, de los otros. Ambas, lucha y guerra, son afecciones corporales, pero la lucha lo es en su sentido interminable pues no cesa de prolongar haciendo cuerpo. La guerra lo es en su significado corporativo, porque se ejerce contra seres concretos, coartando caminos, impidiendo alianzas imprevistas y agrietando las líneas, los flujos. El amor-alegría promueve afectos vitales; el odio-tristeza inhibe todo fortalecimiento. Más que oposición, se trata de la modulación de un mismo movimiento que se decide con rasgos contrastantes, pues la alegría es inventiva y la tristeza táctica. Los alegres improvisan, experimentan, esparcen; los tristes viven gobernados por la forma del contagio. Según este universo Spinoza-Deleuze, la tristeza y la alegría son afectos y afecciones del cuerpo, pero la tristeza hace explotar la guerra y con ella las *praxis* de estrategia y confrontación, la servidumbre del maniqueísmo de la victoria y el fracaso, y, al nivel del pensamiento, el método de los problemas y las soluciones.

Nuestra música

Pensar Occidente sabiendo que el término *occidente* no es un boceto cardinal despojado, sino un modo de pensar ligado de alguna manera a la lógica formal de la negación, la contradicción y la limitación, empuja a considerarlo sin la occidentalización del pensamiento, en un experimento que todavía despierta sospecha. Deleuze lo intenta al presentar la filosofía como una composición polifónica donde las voces son las ideas susceptibles de aislamiento, como es el caso de la lucha y la guerra, que parecen marcar la orientación de nuestras realidades. Filosofar no es otra cosa que proponer un ritmo, dice, escuchar una melodía, una forma de conectar, de combinar notas-conceptos. Filosofía y música son un simultaneísmo de sonido, silencio, rumores, voces, armonías, melodías, acentos, fugas.

La filosofía y el arte suelen crear desde el imperio de la tristeza con un espíritu renovador que quiere llegar al corazón de las potencias debilitadas. El llamado "cine de autor" ha inventado una poética de la guerra que se desliza de los campos de batalla a los pozos de las emociones, sin restituir ningún poderío a las antinomias. Afuera y adentro dejan de ser exóticos entre sí, pues la guerra es mucho más compleja que una lluvia de proyectiles, como lo muestra Andréi Tarkovski en su primer largometraje, *La infancia de Iván* (1962), donde presenta la Segunda Guerra Mundial como devastación que no necesita ser visualmente explícita, porque crea espacios, ritmos y atmósferas con formas líricas de una abstracción delicadamente elaborada y con tomas largas que inyectan un realismo sobrecogedor gracias a que la cámara deja de ser sólo un aparato registrador para convertirse en un elemento vivo que va creando un monstruo: Iván, nudo del infante y el adulto, indistinción del niño soñador de ojos de lago y el bizarro soldado de las tropas soviéticas.

La película *La vergüenza* (1968), de Ingmar Bergman explora las turbulencias íntimas de un matrimonio de violinistas que escapan de la Guerra civil para refugiarse en la isla de Faro, en el archipiélago de Gottlands Ian, Suecia, donde cambian sus violines por instrumentos de labranza. Bergman trata la guerra desde la 'idea' de violencia para mostrar que la guerra es una virulencia que envilece a todos. Con encuadres subversivos, planos cortos y voraginosos y un montaje áspero, sugiere que lo más infame de la guerra es esta infección que socava el amor al punto de hacer predominar el odio y la destrucción. "A veces parece que la guerra es un sueño, no el mío, sino el de alguien más. ¿Qué pasa cuando despiertas avergonzado?", pregunta ella, la esposa, ante el rostro sin respuesta de él, el marido. La guerra es la vergüenza; vergüenza de las ofensivas que ultrajan, vergüenza de dominar. "¿Cómo es posible mandar sin sentir vergüenza? *Mandar es robar almas para enviarlas al sufrimiento*",[10] dice Deleuze.

[10] *Ibid.*, p. 169. La vergüenza de ser un hombre es lo que impulsa a escribir, es una frase que Deleuze toma de Primo Levi, quien dice: "No significa que todos seamos responsables de la guerra, sino que todos somos ultrajados por la guerra [...] Después de Auschwitz ya no es posible el candor de los griegos".

En el filme-ensayo *Nuestra música*,[11] Jean-Luc Godard presenta un *collage* de fotografías y jirones de películas de otros autores ocupados con la idea de la guerra, quienes llevan a un lenguaje cinematográfico conflictos bélicos como los de los árabes e israelíes en su disputa por la soberanía de la franja de Gaza y Cisjordania, con el trasfondo de un pueblo judío sin fijación al que le conviene el nombre de Diáspora, o el de la India y Pakistán, en pugna por el gobierno de Cachemira. Los fundamentalismos político-religiosos fagocitan sinsentidos. *Nuestra música*, ejecutada por Godard en una estética que lleva a los personajes al límite, bañados en colores de fuego que los torturan hasta la desnudez, bosqueja mapas con las coordenadas de la visión fabuladora de Dante, quien en el primer canto de *La divina comedia* diseña el infierno como fundación del poder político simbolizado por un león, la avaricia y la fruición. En el infierno, el amor que el poeta profesa a Beatriz es una fulguración del amor divino. El segundo canto elogia las vastas faldas de la montaña que es preciso escalar para conquistar el paraíso, en un recorrido que atraviesa el río Leteo, cuyas aguas arrastran los recuerdos penosos, y el río Eunoe, iluminador de buenos pensamientos. El purgatorio es un estado proclive a la gracia. El paraíso es sin estar: una revelación de Dios al hombre.

Godard logra una sutil continuidad de los tres estratos dantescos: infierno, purgatorio y paraíso. Dispone el infierno en una gran hoguera alimentada con guerras perpetradas en diversas épocas; el purgatorio insinúa alguna de ellas, cualquiera, si bien opta por la destrucción y reconstrucción de Sarajevo; y vislumbra el paraíso como un fantasma en la proximidad del cine y la filosofía, un entrelazamiento del antes y el ahora en un siempre ya, que no deja de retornar. *Nuestra música* expresa la esclavitud del hombre a sus propias hechuras mediante silencios y cuerpos cortados por encuadres, *travellings* inquietantes y yuxtaposición de texturas. El infierno de Godard revela los procedimientos del poder, su dominación fabricante de afecciones desalentadas, los lazos del sentido y la significación, la supremacía de

[11] *Nuestra música* (2004), filme de Jean-Luc Godard, donde su madurez cinematográfica presenta narrativas cristalinas mediante empalmes de imágenes que hacen indiscernible lo real y lo falso. El *collage* reúne jirones de guerras de diversos tiempos y de distintas regiones geográficas, mientras una voz femenina en *off* va diciendo la condición humana.

las leyes de la verticalidad, la ironía de la tecnología bélica, en fin, todo el aparato de la identidad determinado en la oposición de fantasmas y caricaturas apostada por monstruos. El infierno sobrecoge con la sensación de vacío generada con la imagen del Puente de Mostar destruido, convertido en abismo entre dos modos de la civilización esforzados en endurecer su contradicción: Occidente y Oriente, desde el momento en que Turquía implanta el islam en Serbia, en el siglo XVIII. Sarajevo es la llaga que resulta de la anulación de la autonomía del pueblo de Kosovo, en 1989. El Puente de Mostar, caído y rehabilitándose, propone una transición del infierno al paraíso en un entredós sustancial de la película donde el director se extiende para trasladar a la realidad ficcional la ostentación y la eficacia de la guerra con sus punzantes efectuaciones en diferentes escenarios.

El purgatorio godardiano no podría ser mejor expresado que en el estallido de etnias y nacionalismos, y en los brotes de mañanas inciertos. La imagen de una biblioteca ruinosa en restauración y el paso de tranvías que acoplan el pasado convertido en cicatriz, con el futuro que apenas asoma como un despertar querido, muestran el germen transformador de la destrucción, la fuerza digestiva y la voluntad de arte, Eros y Tánatos. El purgatorio no retrata los cursos de la purificación celestial, sino el proceso de restablecimiento desde la memoria atormentada dejada por la guerra, hasta el paraíso fílmico ofrecido en el bosque verdeando y herido por un río de aguas cristalinas y costas llenas de gente alegre. Godard da vuelta al mito bíblico al presentar a Adán ofreciendo una manzana a Eva, bajo la mirada vigilante del ejército estadounidense, en un gesto deleuziano que recuerda la vergüenza de ser un hombre y la necesidad de devenir-mujer aún de las mujeres, devenir-niño, devenir-animal, vegetal, mineral. Esto es, la urgencia de abandonar el orden de la dominación perturbando la hegemonía de la verticalidad de la idea asimilada a la noción de 'hombre' en el reino del sujeto, el mundo, el yo, y arriesgar el pensamiento a las mezclas de ideas-fantasmas-monstruos que deshacen las unificaciones radicales dando paso a la única unidad sin identidad, la del flujo-corte.[12] Sin término

[12] *Cf.* G. Deleuze y F. Guattari, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona, Paidós, 1973, p. 251. Deleuze y Guattari recuperan los trabajos de Lyotard en torno a la figura que no remite a la figuratividad. Lo *figural*, dice Lyotard, desautoriza la supremacía del signi-

que pudiera llevar el rótulo de "fin", *Nuestra música* sigue sonando en un torrente de imágenes en las que el paraíso no se dice simplemente paz, sino suspensión o tregua.

Infierno, purgatorio, paraíso, son los tres símbolos que se ejecutan en *Nuestra música*. Cada uno de ellos efectúa alguna brizna arrancada a la virtualidad: encender la flama, efectuar la guerra, dar cuerpo a la pausa. Como símbolos, infierno, purgatorio y paraíso no expresan nada en tanto no llegan a tornar presente una realidad, es decir, hasta el momento en que la idea salta del ámbito organizado de la proposición donde el yo es soporte de poderes, y va a poblar la línea metafísica o laberinto horizontal del sentido como distancia inestable, vacío, llamamiento, montaje de superficie y profundidad, expresiones y cuerpos. El lenguaje cinematográfico creado por Godard se entierra en el tejido nervioso y agita los músculos. Es un lenguaje ensamblado más ritual que lógicamente, a la vez transitando con algún recorrido histórico, y con todos los tiempos, en arreglo con frecuencias restringidas y en la dislocación esencial de la música. Articulación de alegría y tristeza, amor y odio, lucha y guerra.

Conclusiones

El reto de pensar Occidente invita a ubicar los ejes en torno a los cuales gira la noción de 'Occidente' filosóficamente considerada. Se ha propuesto el principio de identidad y sus instrumentos: la negación, la oposición y la limitación, fecundadoras de escisiones formales que dan paso a los fantasmas o ideas celestiales, las caricaturas o cosas reales, y los monstruos o erupciones que borran con su lava los límites trastocando las relaciones de oposición en diferencia, y las de negación en modulación y afirmación de existencias nacientes en combinaciones inéditas, todo lo cual bosqueja la inversión filosófica llevada a cabo por Deleuze como emancipación del sentido respecto

---

ficante. Lo figural puro es el deseo, un tema que no está siendo abordado en este trabajo, pero que alcanza pertinencia debido a que el deseo, según Deleuze y Guattari, es inconsciente, rizomático; es decir, impersonal, puro flujo del que no cabe señalar unidad-identidad alguna, sino solamente cortes que funcionan como unidades.

de la significación, y, con ello, la irrupción de un modo de pensar artístico. Más que un pretexto, el cine ofrece otros espacios para aproximarnos a nuestras realidades a partir de ideas específicas que se toman para provocar algún itinerario del pensamiento. Aislar es el primer movimiento del arte, dice Deleuze. Así, se han recogido las ideas de lucha y guerra, de las que se desgranan, junto a Nietzsche-Lawrence-Artaud-Deleuze, las ideas de alegría y tristeza, amor y odio, para emplazar los énfasis de nuestras *praxis*, *Nuestra música*, que no deja de escribirse con las notas de la vergüenza en las emociones y en los cuerpos pautados.

ONTOLOGÍAS DEL SIGLO XX

Schelling: conflicto originario y angustia existencial

Crescenciano Grave

El propósito de Schelling en su obra *Las edades del mundo*[1] es "describir la historia de los desarrollos del ser primigenio [*Urwesen*]", y esta historia comienza por la "primera situación" de tal ser primigenio, situación a la cual Schelling nombra como "el tiempo premundano". ¿Dónde buscar el punto de apoyo para saber y narrar "de qué ha partido todo y qué constituyó el comienzo"? Schelling constata que sobre ese "tiempo del silencio y la quietud" carecemos de fuentes, salvo algunos "discursos divinos revelados" (mitos) en los cuales encontrar el resplandor de "algunos rayos que rasgan estas tinieblas antiquísimas".[2] El mito conserva el recuerdo del origen, y dicho recuerdo es la crisálida cuya quiescencia provoca el movimiento de la reflexión que, consciente de su carácter derivado y posterior, se asume como una posibilidad, nunca definitiva, de aclarar lo señalado en el mito.

[1] Esta obra es una auténtica aventura filosófica a la vez que síntoma de una profunda crisis del pensamiento moderno. Schelling batalló con ella durante varios años; elaboró distintas versiones y terminó por no publicar ninguna de ellas. Para los avatares que sufrió el texto, *vid.* Raúl Gutiérrez Bustos, *Schelling. Apuntes biográficos*. Málaga, Ediciones Edinford, 1993, pp. 118-126. Detrás de los titubeos y fracasos que sobrevuelan su redacción, *Las edades del mundo*, en la claroscura coherencia de sus fragmentos, es el torso fuerte de una obra maestra que cuestiona los cauces dominantes de la modernidad filosófica. El sujeto y la entronización de la razón se ven confrontados con un fundamento oscuro y caótico que, en su realidad vital, deviene constituyéndose en el sustento de un orden que en su misma temporalidad deja ver tanto su precariedad como su potencia afirmativa. El origen de todo es un conflicto que, re-produciéndose en sus propios productos, arriba a la consciencia en la angustia presente en la existencia humana. Desbrozar el camino por el que Schelling socava la pretensión moderna de sostener y erigir el mundo en su propia logicidad constitutiva, manifiesta en su realidad natural e histórica, y aprehendida en el concepto, es lo que ensayamos aquí circunscribiéndonos a la versión de 1811 de *Las edades del mundo*.

[2] F. W. J. Schelling, *Las edades del mundo*. Ed. y trad. de Jorge Navarro Pérez. Madrid, Akal, 2002, p. 55.

La narración mítica es un punto de apoyo para la filosofía en su pretensión de exponer "el desarrollo de un ser vivo, real",[3] como principio de todo. Y, junto a lo revelado en los mitos, otra señal para escrutar el fondo se encuentra en la posibilidad de evocar en nosotros mismos el pasado.

Hablar del despliegue vivo del ser originario no es referirse a algo radicalmente ajeno al hombre; el hombre es un ente devenido en el mismo proceso organizativo de la naturaleza, por lo cual en él permanecen vestigios, huellas o ecos del origen que son los que hay que despertar para poder recordar y narrar el pasado primordial. No en vano las musas inspiradoras de los mitos son hijas de Mnemosine: la memoria.

La evocación es también punto de partida y evocar es traer a la memoria; en la reminiscencia se localiza la puerta de acceso a la primera situación del ser primigenio para narrar la historia de su desarrollo y para esto es necesario atender el vínculo entre la gestación de lo presente, su llegar a ser y el tiempo. "Todo es sólo obra del tiempo y sólo mediante el tiempo obtiene cada cosa su peculiaridad y su significado".[4] Establecer la vinculación real entre el tiempo y la generación y el desarrollo de todo no carece de complicaciones si reconocemos que, en la evolución de lo presente, se van sucediendo una serie de formaciones, cada una de las cuales remite a su propio tiempo y, sin embargo, "en ningún lugar se muestra algo originario".[5] Constituyendo el origen de todo, el origen como tal se oculta y, no obstante, la existencia en general lo revela. Descendiendo de lo más reciente a lo más antiguo, el espíritu filosófico-narrativo se asoma a un fondo inescrutable cuya repercusión en el propio espíritu convierte el descenso en una inmersión en sí mismo.

En una prueba ejemplar para sortear las dificultades que a sí misma se pone la filosofía, Schelling lleva a cabo este descenso hasta el fondo sin fondo de todo, presuponiendo al principio como una confluencia de voluntad de nada y voluntad de existencia a la que llama "lo primero real" o "la primera voluntad operante", en la cual, por la unidad en oposición que la constituye, se vislumbra el conflicto por el cual se generará todo.

[3] *Ibid.*, p. 49.

[4] *Ibid.*, p. 56.

[5] *Idem*.

La ausencia de lo originario en lo presente lleva al espíritu que lo busca a volcarse sobre sí mismo, donde encuentra "una presuposición que no está fundamentada en sí misma y que lo remite a un tiempo en el que no había otra cosa que el ser [*Wesen*] único e inescrutable que contenía todo devorado en sí mismo y desde cuya profundidad se formó todo".[6] Lo que el espíritu presupone es una esencia caótica que para dar lugar a la formación de todo tuvo que abismarse en su propia actividad poniéndola como pasado, haciendo posible el tiempo presente.

Al considerar en la claridad del espíritu a este ser insondable, se descubre con horror que el presente formado y claro está sustentado en un pasado caótico que radicalmente lo precede y "que esto pasado sigue oculto en el fondo y que el mismo principio que en su inoperatividad nos porta y sostiene, en su operatividad nos consumiría y aniquilaría".[7] Para que todo lo que se halla contenido en el ser único devenga existiendo en el tiempo, el fondo de ese mismo ser se escinde eternamente del tiempo y se oculta en el pasado premundano y, allá, encerrado en su propio abismo, sostiene el devenir y la autoorganización de la naturaleza y aun de lo que, proviniendo de ésta, la desvía recreando sus principios como historia: el ser humano.

I

La voluntad de nada y la voluntad de existencia —que conforman un solo ser respecto de la existencia— originan, a partir de su unidad en oposición, una nueva época en la historia del ser. Descendiendo al punto último al que conduce la inmersión del espíritu filosófico narrativo se encuentra la presuposición de una limpidez (*Lauterkeit*) eterna en la que coinciden el máximo movimiento interno con la plena serenidad que la lleva a no querer nada. Esta voluntad de nada acoge la generación por sí misma de la voluntad de existencia.

Acogida por la eterna voluntad que nada quiere y generándose eternamente a sí misma, la voluntad de existencia contrae a la esencia límpida y

[6] *Ibid.*, pp. 56-57.

[7] *Ibid.*, p. 57.

genera la posibilidad del tiempo. Al contraponerse a la eternidad límpida, la voluntad de existencia es voluntad o-puesta en la voluntad que nada quiere, y tal oposición eterna genera la posibilidad del tiempo; la voluntad de existencia no es el tiempo sino su eterna posibilidad.

La conformación de esta unidad contradictoria da lugar a la nueva época en la historia del ser: la constitución del conflicto cuyo estallido es el principio por el cual el mismo ser originario deviene re-produciéndose en la existencia. La nueva época es la de la primera voluntad operante constituida como lo primero existente real y, por lo tanto, como el verdadero principio del desarrollo del ser vivo, real.

La contracción de la voluntad de nada y la voluntad de existencia —o contracción de la esencia en el ser— conforma a la voluntad operante o activa como principio real cuyo desarrollo se expresa en el devenir: el principio del ser, queriéndose a sí mismo, se recoge en todas sus potencias disponiendo su exteriorización expresiva en la totalidad existente. "Un ser que no se ocupa de sí mismo es como si no fuera. Quererse a sí mismo, recogerse en sí mismo, ponerse a sí mismo en su totalidad, es una sola cosa, es la única existencia activa, la única existencia verdadera".[8] Desde aquí puede la filosofía afrontar la tarea de narrar, exponiéndolo, el desarrollo del ser como una naturaleza viva que a sí misma se organiza; pero para que el ser se revele, tiene que sobreponerse a su fundamental resistencia a hacerlo.

Metafóricamente podemos pensar un primer momento de la unidad en oposición de la voluntad como una esfera en la que la fuerza expansiva se encuentra encerrada por la fuerza que se resiste a esa expansión reveladora. La unidad permanece porque en el vínculo entre sus dos fuerzas constitutivas impera la contracción sobre la expansión. "Todo desenvolvimiento presupone un envolvimiento [...] En la atracción se encuentra el comienzo. Todo ser es contracción, y la fuerza contractiva fundamental es la auténtica fuerza original y radical de la naturaleza".[9] La fuerza contractiva, al envolver a la fuerza afirmativa, la convierte en el lado subjetivo de la voluntad que, al abrir lo que la rodea, convierte, a la vez, a la oscuridad o cierre de la contracción en la eterna posibilidad desde donde todo se genera en el tiempo.

[8] *Ibid.*, p. 63.

[9] *Ibid.*, p. 64.

Oscuridad y cierre son el carácter del tiempo primigenio. Toda vida llega a ser y se forma durante la noche; por eso los antiguos llamaron a ésta la madre fecunda de las cosas y junto al caos la consideraron el más antiguo de los seres. Cuanto más retrocedemos en el pasado, tanto más encontramos una paz sin movimiento, la indistinción y la coexistencia de las mismas fuerzas que poco a poco se encienden para una lucha cada vez más salvaje.[10]

El principio del desarrollo o el eterno inicio del tiempo se localiza en el cierre por el cual todo se concentra en la potencialidad que, llegando al punto máximo de contracción, posibilita la exteriorización y realización de sus potencias que, al alcanzar una mayor expresión de su esencia en las sucesivas formas de existencia, no se agotan ni consuman, sino que aumentan su poder.

Las potencias del ser que simultáneamente se contraen son las mismas que sucesivamente se expanden constituyendo los periodos en el devenir, desarrollándose, del ser vivo: su historia. Las potencias del ser asimilado en la esencia son simultáneas por la preeminencia de la fuerza contractiva y, en la esencia desplegada en la existencia, esas mismas potencias son sucesivas por la preeminencia de la fuerza expansiva, o amor, como también la denomina Schelling.

Lo que se presenta diferenciándose en la sucesión es lo mismo que se encierra en la simultaneidad. La potencia de todo en el ser contraído en la esencia y su efectivo despliegue en la existencia temporal son lo interior y lo exterior de una misma oposición que, en un caso, permanece en la unidad indistinta y, en el otro, se despliega posibilitando su diferencia.

II

La fuerza del amor o expansiva y la fuerza contractiva que se le opone son los dos principios de una y la misma unidad: la primera voluntad operante. Conformando un solo ser contraído con la esencia, las dos fuerzas están subordinadas a la unidad de lo primero real; pero en la medida en que cada

[10] *Idem.*

una se afirma contraponiéndose a la otra, la unidad pasa a estar subordinada a la disputa entre las fuerzas.

El pensamiento sobre la primera voluntad operante contiene al unísono la subordinación de la fuerzas a la unidad en la simultaneidad de las potencias del ser, y la subordinación de la unidad a las fuerzas que, en la lucha por afirmarse propiamente, se liberan alternándose en la sucesión en que ese mismo ser deviene desplegándose como un ser vivo, real. La unidad en conflicto consigo misma es la que se expresa en la existencia efectiva en cuyo necesario desarrollo lo inferior precede y posibilita a lo superior.

Schelling insiste en pensar la unidad conflictiva de los principios de tal modo que su revelación esté sostenida siempre por el ocultamiento. "La oscuridad le precede, y sólo a partir de la noche de su naturaleza puede brotar la claridad de su esencia".[11] Lo que porta y sostiene la expansión del amor en la existencia es la fortaleza de lo que, en el desarrollo, se presenta como inferior siendo, a la vez, lo prioritario sobre lo superior.

Lo *a priori* —prioritario, pero también condición de posibilidad, anterioridad o precedencia de la que depende algo, origen— no está en lo superior sino en lo inferior, y con este sentido de lo *a priori*, Schelling conserva y subvierte, al mismo tiempo, el sentido kantiano de tal noción: lo *a priori* es condición de posibilidad pero ésta no es superior —ontológicamente hablando— a lo que se produce y determina desde ella.

La primera voluntad operante es, en la interioridad de su dualidad de principios, el inicio que, en tanto tal, está completamente separado de toda exteriorización. La contracción de la unidad en oposición posibilita el recogimiento de sujeto y objeto como *ansia* que, deseando la exteriorización, permanece en sí conformando lo primero real como unidad interna de lo encerrante y lo encerrado; como voluntad en la que no puede distinguirse propiamente aquello de sí misma que es objeto (o ser) de aquello de sí misma que es sujeto (o ente). La voluntad de lo primero existente, como un solo ser contraído en la esencia, está completamente volcada sobre sí misma: lo primero real, en su unidad en oposición, se recoge como "operante en sí misma, no hacia fuera; igual al germen que oculta en sí una vida aún

[11] *Ibid.*, p. 65.

no desplegada".[12] En el germinal envolverse de la vida, la oposición de las fuerzas todavía no se desata como discordia.

III

¿Cómo estalla el conflicto contenido en lo primero real? La primera voluntad operante es, en tanto tal, unidad indiferente de fundamento y existencia. Esta indiferencia se resquebraja con el estallido del conflicto que dará lugar a que la unidad opuesta se escinda y decida o determine en la dualidad efectiva de fundamento y existencia: al desplegarse la existencia, el fundamento mismo —lo propiamente operante de lo primero real; la fuerza contractiva— quedará como el pliegue, como lo verdaderamente oculto desde donde se sostiene la revelación de la existencia.

Lo que se presenta en la revelación —la naturaleza limitada en sus múltiples formas— es lo propiamente existente y, con esto, la primera voluntad operante, desde la preeminencia de la fuerza contractiva, se pone como fundamento. Y el conflicto originario por el cual la fuerza expansiva libera en la multiplicidad y la diferencia a la unidad indiferente es la constitución de la condición de toda existencia.

La primera voluntad operante (constituida por la contracción que la voluntad de existencia impone al generarse en la voluntad que nada quiere) es no sólo el impulso a la revelación sino también la atracción a la oscuridad de la nada. Eros y Tánatos no son sólo fuerzas cosmogónicas; también son ontológicas y existenciales, y este doble impulso se transmite o transfiere a toda la vida propiamente existente que se deriva de él.

La primera voluntad operante es el inicio como tal porque una de sus fuerzas se contrae atrayéndose para que la otra se libere y expanda. Tal constitución dual es la misma que se repite y diferencia reproduciéndose en todas las formas de vida, y alcanza su mayor transparencia en la existencia humana.

Éste es el hado de toda vida: que desea la limitación y pasar de la vastedad a la angostura para poder captarse a sí misma; una vez que se halla en

[12] *Ibid.*, p. 67.

la angostura y la ha sentido, vuelve a desear la vastedad y quisiera volver en seguida a la nada serena en que se encontraba antes; sin embargo, no puede, pues tendría que suprimir la propia vida que se ha dado.[13]

Toda vida es contradicción, y la base o sustrato de su conflicto constitutivo entre la afirmación de su potencia en la limitación y la negación de ésta (a través del anhelo melancólico por regresar a la vastedad de la nada) se encuentra en la eclosión de los principios de la primera voluntad operante. Retrayéndose al fondo del que brotó toda vida, el pensamiento deriva en la comprensión de que la experiencia de la existencia tiene una raíz metafísica.

La constitución dual y contradictoria de la primera voluntad operante es resultado de la contracción de la voluntad de existencia y de la voluntad de nada, por lo tanto, lo primero real es voluntad de determinarse que ha incorporado en sí el abismo de la nada que, suspendido en la indiferencia de sujeto y objeto, reclama retornar a sí cuando esta indiferencia se deshace. En el conflicto inaugural del inicio, la voluntad se desgarra entre su impulso a la existencia y aquello en donde dicho impulso se fundamenta: lo que, replegándose, se encierra.

La unidad opuesta de sujeto y objeto, por su propia contradicción, sume en la excitación a la voluntad operante puesto que ella es "un ser doble en el que el amor y la ira se equilibran".[14] Por el amor, que constituye la fuerza afirmativa de la voluntad operante, ésta quiere separarse y expandirse; por su propia fuerza contractiva, la misma voluntad se ve atraída a la unidad y se contrae recogiéndose como el fundamento que permanece para que la existencia se revele.

El conflicto constitutivo de la primera voluntad operante en el inicio no se detiene sino que se re-produce dando lugar, también constitutivamente, a lo que existe. La voluntad operante no puede renunciar a ninguna de sus fuerzas —contractiva y expansiva— porque éstas son las que, en la existencia concreta, se provocan una a la otra, "y esto —dice Schelling— no tiene escapatoria"[15] porque es la expresión del conflicto originario que, desde la

[13] *Ibid.*, p. 70.

[14] *Idem*.

[15] *Ibid.*, p. 71.

más elemental naturaleza hasta la vida orgánica y la existencia concreta, se manifiesta como colisión entre la libertad y la necesidad.

Expandirse es liberarse de la unidad (ésta no somete sino que queda sometida a la liberación de las fuerzas); contraerse, en cambio, es re-poner la unidad, misma que se ciñe y necesariamente constriñe la expansión de las fuerzas. Libertad y necesidad, en su conflicto real, re-producen el origen de todo: todo lo que es está atravesado por la disputa entre su impulso por preservar y aumentar su ser y el impulso contrario que lo convoca a retornar
a la vastedad suprimiendo la limitación.

IV

¿Cómo se reproduce en la naturaleza el conflicto originario hasta llegar a alcanzar en el hombre la claridad respecto de lo tremendo que sostiene su existencia?

Las fuerzas constitutivas del conflicto originario señalan las direcciones (o dimensiones) de la generación. "Expansión es espiritualización, contracción es corporeización".[16] Esas dos direcciones se definen desde la primera voluntad operante cuya consistencia es lo que Schelling denomina "materia espiritual": un magma informe y matricial en donde todo está simultáneamente en potencia.

Y en la disputa que atraviesa a la materia espiritual se pueden pensar dos momentos: uno en el que la contracción tiene la supremacía y, por lo tanto, el conflicto todavía no es una auténtica colisión, y un segundo momento en donde el aumento paulatino de la fuerza de expansión alcanza en poder a su contraria amenazando con tomar la supremacía. Al llegar a la máxima tensión entre el poder de las fuerzas, la unidad de la materia espiritual estalla.

En el instante de esta disputa continuamente renovada entre la separación (que vuelve cada vez con más fuerza) y la contracción (que ofrece cada vez menos resistencia), la materia (en tanto que lo medio de ambas) tiene que ser despedazada y se tiene que producir una descomposición

[16] *Idem.*

hasta en lo más pequeño, una disolución en el caos de la antigua unidad cerrada del ser.[17]

Menguando el poder de resistencia de la contracción e incrementado el poder de la expansión, se produce el caos en el que todo se pone en movimiento. La disputa entre unificación y separación introduce las dos dimensiones de la realidad. La fuerza contractiva opera siempre sobre el centro poniendo la primera dimensión que, si fuera la única, sólo habría

unidad y necesidad que sujetaría, oprimiéndola, toda individuación. La fuerza expansiva, al imponerse relativamente a la unificación, hace posible la independencia y la diferencia de las cosas así como la libertad del ente espiritual, el hombre.

La lucha de la voluntad operante es el conflicto entre la necesidad y la libertad en el que ninguna termina por vencer definitivamente a la otra sino que, alternando su supremacía y siempre en contradicción, se prolonga indefinidamente constituyendo el devenir y el desarrollo mismo del ser vivo, real.

El conflicto permanente y la victoria no definitiva de ninguna de las dos fuerzas se expresa en el continuo desgarramiento no sólo en el origen sino en todo el proceso de generación y desarrollo del ser, entre la necesidad y la libertad, entre el centro que atrae a todo y la rotación de todo que, expandiéndose, se dispersa produciendo sus propios centros. Pues la fuerza expansiva, puesta en libertad frente a la fuerza atrayente y, sin embargo, no dejada por ella, revienta en todas las direcciones la unidad de la que quiere escapar; y conforma, huyendo en todas las direcciones del punto central pero retenida por la fuerza contractiva, centros individuales que, impulsados por fuerzas adversas, parecen tener vida propia y autónoma.[18]

La rotación en la que se expanden distintos centros produce el gradual ordenamiento del caos desde los distintos niveles del cosmos hasta la vida orgánica y, posteriormente, consciente.

Toda vida autónoma comienza por el movimiento de su centro propio. Y el movimiento de la vida autónoma se halla precedido por el movimiento de la materia en el que ésta, zarandeada por la fuerzas de unificación y

[17] *Ibid.*, pp. 71-72.

[18] *Ibid.*, p. 72.

expansión, posibilita la obtención de sus capacidades transformadoras: lo contractivo, por su resistencia a la fuerza expansiva, adopta propiedades activas, y la fuerza expansiva que tiende a la libertad y al espíritu, por la atracción que le ejerce la fuerza contractiva, se ve empujada a lo paciente "mediante lo cual la una es formada de una manera infinita en la otra y se pone en ambas el fundamento para la futura capacidad de sensación y representación".[19]

En la materia misma, en el conflicto que la atraviesa y constituye impulsándola a la formación de sí misma, se encuentra la raíz de aquello que, a través de su metamorfosis evolutiva, desembocará en la aparición cada vez más definida de sus capacidades espirituales: la sensación y la representación como previas y condicionantes para que la realidad se posesione sabiendo de sí misma en su configuración espiritual.

Sin materia no hay propiamente espíritu pues éste llega a sí mediante una transfiguración adquisitiva de lo que potencialmente se encuentra en aquélla. El advenimiento de las potencias espirituales es posible sólo por el conflicto entre las fuerzas, conflicto en el que, por su resistencia y atracción mutuas, cada una es fecundada por la otra de tal modo que, en el conflicto mismo, las fuerzas se combaten preñándose mutuamente de lo que cada una es y a la otra le falta: no hay espíritu sin cuerpo ni cuerpo del cual esté ausente por completo la tendencia espiritual.

Pero, ¿qué implica poner como principio originario re-producido en toda la existencia a un conflicto desgarrador? "Ésta es la consecuencia de todo desarrollo vital: que mediante la oposición al ser trastorna la primera armonía de lo vivo, lo entrega al sufrimiento y al dolor [...] El dolor es algo necesario y general, el punto inevitable de paso hacia la libertad".[20] El dolor que se apodera del ser en general no le es infligido desde fuera sino que proviene de su propia contradicción. El dolor proviene del ser mismo pero no es su realización última; es un tránsito hacia la existencia libre en sentido propio en la cual el dolor y el sufrimiento no desaparecen sino que continúan repercutiendo en su posibilidad de transfiguración.

[19] *Ibid.*, p. 73.

[20] *Idem.*

V

La tensión que lleva de la necesidad ciega de la materia a la libertad consciente del espíritu es prologada por un anhelo delirante. La necesidad ciega quiere captar a la libertad para, apropiándosela, llegar a ser voluntad libremente creadora y consciente; quiere incorporar a su adversaria llegando a comunicar a sus criaturas la unidad esencial de inteligencia y espíritu.

[104] Desde la necesidad se vislumbra el poder de la libertad como la verdadera esencia de la naturaleza que, sin embargo, se escabulle de ésta anhelando una transfiguración posterior. Lo inconsciente y necesario queriendo actuar consciente y libremente es como una inteligencia no dueña de sí misma; es, dice Schelling, un término medio entre la oscuridad y la luz: es "una especie de locura" que a la vez constituye "la situación última de la máxima disputa interior".[21] Y esta locura que en la naturaleza actúa sin comprenderse es simbolizada divinamente por Dionisos.

La naturaleza interna del conflicto entre las fuerzas se manifiesta o exterioriza en la naturaleza visible que se sume en el delirio a medida que se acerca al espíritu. Las criaturas de la naturaleza inconsciente, conforme la fuerza expansiva prevalece sobre la fuerza contractiva, parecen levantarse "en un estado similar a la embriaguez y como impulsadas por la [locura]".[22] Este estado se patentiza como lucha entre la inconsciencia y la consciencia que, a su vez, expresa el conflicto entre unificación y separación. El delirio de la naturaleza precede y, por lo tanto, es condición de posibilidad —*a priori* o trascendental— del espíritu.

Y el carácter delirante de tal tensión —inconsciencia que anhela y se acerca a la consciencia sin llegar a alcanzarla— es, decíamos, simbolizado por Dionisos. Él no es aquí la fuerza contractiva pura sino la embriaguez de la naturaleza por querer trascenderse a sí misma en lo propiamente espiritual; es la locura de la naturaleza previa a la escisión o quiebre de ésta con el acceso a la consciencia y a la inteligencia; es la fuerza de la naturaleza queriendo ser espíritu o, mejor, es el espíritu oculto en la necesidad de la naturaleza que aún no alcanza a liberarse de ella. El dios del vino, en el

[21] *Ibid.*, p. 75.

[22] *Idem.*

fondo, lleva al advenimiento de la libertad y la consciencia pero en tanto éstas no se escinden y forman plenamente permanecen como potencias embriagadas de la naturaleza.

La fuerza contractiva pura, la que atrae hacia la unidad y obstaculiza a la vez que sostiene al delirio anterior, es simbolizada por la diosa "madre de todas las cosas":[23] Cibeles o Rea.[24] La unidad que engendraba y contenía a todo se abre dejando ver los primeros y agrestes productos en los que ya impera el tiempo pero contraído en la permanencia que refiere a la unidad eterna. Dionisos es la locura que se apodera de la necesidad inconsciente al querer actuar, aunque en vano, libre y conscientemente; es una claroscuridad. Rea, en cambio, es la que posibilita ese delirio a la vez que mantiene a la naturaleza en su atracción a la unidad; en ella el delirio no se supera en su transfiguración espiritual sino que se disuelve retornando a la oscuridad.

Y ambos momentos —el de la disipación del delirio y el de su levantamiento en la claridad— son simbolizados y expresados artísticamente por la música. Pues como el sonido parece surgir únicamente en aquella lucha entre espiritualidad y corporeidad, la música sólo puede ser una imagen de aquella naturaleza inicial y de su movimiento, igual que también todo su ser consiste en la circulación, ya que partiendo de una tonalidad base acaba volviendo, tras muchas desviaciones, al comienzo.[25]

En sus sonidos, la música simboliza el movimiento inicial de la naturaleza que, a través de la lucha entre sus fuerzas, posibilita y despeja el advenimiento del espíritu. La música, en sus distintos movimientos, termina por regresar a la unidad, a la oscuridad en silencio que la sostiene, pero también y sobre todo, en las muchas desviaciones que la música introduce en sus movimientos se simboliza el momento de la superación del delirio no en su supresión sino en su trascenderse como lenguaje que, prologado por la música, consolidará la expresión del conflicto originario como espíritu existente.

[23] *Idem*.

[24] Cibeles (cuyo culto pasó de Asia Menor a Grecia siendo asimilada a Rea) es la diosa de la naturaleza salvaje. Rea es una de las titánides que, casada con Cronos (el tiempo) forman la pareja que sustituyó a Urano y Gea (la unidad opuesta que antes de su separación violenta engendraba todo sin dejar salir nada).

[25] F. W. J. Schelling, *op. cit*., p. 75.

Éste es —dice Schelling— “el destino general de una naturaleza que se desarrolla a partir de sus propias fuerzas y completamente para sí misma”.[26] El conflicto originario se expresa en la naturaleza como desarrollo desde su estado caótico hasta el preludio de la aparición del espíritu a través de una lucha continua y de victorias y derrotas alternadas de sus fuerzas constitutivas.

Este desarrollo sólo es posible porque lo primero es el envolvimiento real del ser primordial; su encerrarse por la fuerza de contracción. La fuerza contractiva —introducida por la voluntad de existencia— es el comienzo de la contradicción por la cual todo se genera y despliega. El principio real es lo que sostiene a la movilidad y devenir del todo impidiendo, al mismo tiempo, su disolución en la nada; es lo que contrayéndose se opone a la revelación y, sin embargo, con ello la hace posible. “Pues donde hay realidad hay naturaleza, hay fuerza contractiva, hay profundidad y cierre”.[27] Tal es el fondo sagrado que, oculto, posibilita la entrega de la existencia al tiempo manteniéndose a la vez como la oscura atracción de la que de-pende la claridad de lo presente.

VI

Desde la esencia de lo primero real se sigue que en toda forma de existencia lo inferior precede a lo superior y que la libertad, la inteligencia y la consciencia de sí tienen su fundamento en lo que no puede ser libre, consciente e inteligente. Y lo que en tanto tal no posee estas características propiamente diferenciadas es lo físico que, entendido como principio de movimiento y de vida que potencialmente precede a todo, es la prioridad de la existencia. El fundamento es la *fisis* o *natura naturans* pensada no de manera mecánica sino dinámica y orgánica que, en el conflicto de sus propias fuerzas, desarrolla y aumenta sus potencias posibilitando que éstas se manifiesten en la existencia.

[26] *Idem*.

[27] *Ibid*., p. 76.

La potencialidad física, realizándose en su actividad, mantiene y aumenta su poder de transfiguración en las distintas creaturas hasta arribar al punto de mayor transparencia de su carácter proteico en el hombre.

La cesura primordial de la unidad —su encerrarse como fundamento posibilitando su revelación como existencia— es la que se reproduce, repitiéndose diferentemente, en todas las formas de vida hasta alcanzar su mayor transparencia en aquella forma consciente de ser existencia, es decir, consciente de estar fuera de su fundamento y por tanto condenada a perecer. "todo se puede comunicar a la creatura —dice Schelling— salvo ser a partir de sí misma".[28] Fuera de su fundamento, la existencia humana es expresión del conflicto originario que siendo, hasta donde es posible, acompañado de consciencia, se re-produce —repitiéndose diferentemente en cada caso— en ella. El angostamiento de toda existencia y la consiguiente tensión en la doble convocatoria —hacia la nada y hacia la perseverancia en el ser— se acentúa en la angustia porque ésta es la pasión de la existencia consciente de sí misma.

Más allá de la parálisis de lo irremediable, lo que vemos aquí es la simiente de un pensamiento trágico moderno si pensamos lo trágico como lucha que lleva a que, desde la vida limitada y su angustia inherente, no se sucumba a la melancolía de la vastedad ni tampoco se niegue la vida infinita del conflicto originario, sino que se la afirme en la prolongación creadora y entusiasta de su potencia porque ésta sólo se realiza limitándose.

Desde la hendidura del fundamento que en el devenir se reproduce como la herida de la existencia, el ser humano es voluntad erótica y amorosa o espíritu que tiene el poder de, desde la angustia inherente a su finitud, luchar contra el inexorable regreso a la vastedad afirmándose en la transfiguración creadora de la raíz física de sus potencias.

[28] *Ibid.*, p. 81.

Kierkegaard: el filósofo de la *paradoja*

Maria Helena Lisboa da Cunha

Como Nietzsche y Pascal, Kierkegaard se consideró un antifilósofo y un asistemático, y fue uno de los precursores del existencialismo cristiano por haberse preocupado por el misterio del destino humano. En su obra *El mito de Sísifo*, Camus destaca el hecho de que a pesar de ser muchos los representantes del existencialismo,

> [...] de Jaspers a Heidegger, de Kierkegaard a Chestov, de los fenomenólogos a Scheller, en el plano lógico y en el plano moral, una familia entera de espíritus, emparentados por su nostalgia, opuestos por sus métodos o fines, se han dedicado afanosamente a obstruir la vía real de la razón y a encontrar de nuevo los caminos directos de la verdad.[1]

Para el filósofo del absurdo, Kierkegaard es el más interesante de todos porque no sólo descubre el absurdo, sino que lo vive: "toda la existencia me mete miedo, desde la más pequeña mosca hasta los secretos de la encarnación";[2] ante situaciones inusitadas, Kierkegaard apunta: "ante un desmayo se grita: '¡Agua! ¡Agua de colonia! ¡Gotas de Hofmann!' Pero ante alguien que se desespera, se grita 'Posible, posible?"[3]

Kierkegaard se afirma como poeta, poeta de la vida estética, de la vida ética y de lo religioso, aspecto esencial en una obra que es, toda ella, poética. Según uno de sus comentadores actuales más expertos, André Clair: "En los textos

[1] Albert Camus, *O mito de Sísifo*. Trad. de Urbano Tavares Rodrigues. Lisboa, Livros do Brasil [s. a.], 1956, pp. 32-33.

[2] Liselotte Richter, "Existenz im Glauben", en A. Camus, *O mito de Sísifo*. Berlín, 1956, estudio anexo, p. 140.

[3] Sören Kierkegaard, *O Desespero humano*. Trad. de Adolfo Casais Monteiro *et al*. San Paulo, Abril Cultural, 1979, p. 356.

de los *Papirer*, Kierkegaard se afirma como un poeta de lo religioso. Y bien, ¿no es él un poeta tanto de la vía estética como de la vía ética? Nuestra hipótesis va a ser comprenderlo como un poeta global, un poeta de la existencia en su totalidad".[4] Según el comentador, "Kierkegaard podría haber dicho: "Yo escribo, luego existo: yo soy un poeta, luego existo; es en tanto que escritor que yo existo",[5] esto porque el propio Kierkegaard se atribuye a sí mismo esas cualidades, así como también la de autor (*Forfatter*). Después de todo, ¿qué

es un poeta para el pensador? Un poeta es el ser o la esencia (*Vaesen*) del autor y en su esencia Kierkegaard se nombra "poeta-dialéctico", calificación a primera vista contradictoria, dado que el dialéctico es un filósofo, y la filosofía utiliza conceptos mientras el poeta es su antítesis; pero en Kierkegaard la contradicción se resuelve por el hecho de que el poeta es semejante a Dios por el acto creativo de su palabra, la función del poeta es *decir*, sea en el modo directo, intuitivo (como poeta), o en el indirecto, conceptual (como dialéctico).

Ratifico el hecho de que Kierkegaard, así como Nietzsche, se preocupa sobremanera por el *estilo* de la escritura a la vista de la dramatización y reduplicación de las ideas impuestas a sus personajes (por ejemplo, del Judío Errante, Fausto, don Juan, Margarita, Asvero, Abraham, Job, Climacus y Anticlimacus, Víctor Eremita, Johannes de Silentio, Nicolaus Notabene, Frater Taciturnus, Vigilius Haufniensis, Constantin Constantius) en *La alternativa*, que encarna la crisis de valores de su época, en la dimensión *estética* de la existencia, de la "ironía" y del humor conducidos por su letra. Según Álvaro Valls, uno de los más eminentes estudiosos de la obra de Kierkegaard en Brasil, toda su obra puede ser leída por ese sesgo, como ejemplo de las críticas dirigidas al modo en que la religión era vivida en la Europa de 1840, marcada por la vulgarización del cristianismo en la dimensión ética de la existencia: "¡Más sería necesario que los pastores fuesen por lo menos creyentes! ¡Y creyentes que crean!"[6]

En Kierkegaard, esa invención objetiva coloca a cada lector en confrontación con tales figuras estableciendo una comunicación indirecta tipo

[4] André Clair, "Kierkegaard comme poète (du) religieux", en *Kierkegaard et Lequier*. París, CERF, 2008, p. 35.

[5] *Ibid*., p. 39.

[6] S. Kierkegaard, *op. cit.*, p. 400.

espejo, espejo de la palabra, cuya estrategia es despertar al hombre para la verdadera relación, la relación con lo Absoluto, la única verdadera. Valls observa que en una anotación de los *Diarios*, Kierkegaard dice que el objetivo de la pseudonimia es ser un teatro vivo de la existencia, pues cada personaje tiene la capacidad de representar internamente varios estadios de ella e incluso ofrecer al lector la posibilidad de mirarse en el espejo y confrontarse consigo. Don Juan no tiene consciencia de lo eterno, pues su tiempo es fugaz, efímero, él vive de un placer momentáneo, como la gran masa, como ejemplo de la sociedad de consumo a la que estamos vinculados, ya que el individuo que osa ser sí mismo, asumiendo la relación con lo eterno, debe prestar cuentas a la eternidad, "porque Él se manifiesta solamente para ti en la fe".[7] Al hablar en la fe, Kierkegaard necesita, sin embargo, que ella comporte la dimensión de la angustia, de la desesperación, de la tentación, del deseo, del amor, pues fe sin esos elementos no es la verdadera fe, hay que luchar contra sí mismo, hay que ganarse a sí mismo, como en los versos de Píndaro: "vas a ser, en la propia experiencia, aquel que tú eres". La fe es la creencia en el desconocido absoluto.

En Nietzsche, el *Ecce homo* de 1888, cuyo subtítulo "Cómo se llega a ser lo que se es" también es una alusión a los famosos versos, teniendo como propuesta transmutar la vida en una "obra de arte"; no se refiere a la búsqueda de una identidad, sino a un ejercicio de estilo, variaciones dionisiacas en una forma apolínea. La categoría estética de *estilo* se contrapone a la noción metafísica de 'identidad'. Para Nietzsche, la vida se establece como un ejercicio de estilo, "arte de vivir", no como una teleología cualquiera, sino en el propio ejercicio que la constituye. Cuando hablamos de *estilo* tenemos en mente el sentido que el hombre griego antiguo daba a dicho término, esto es, un perfeccionamiento del carácter, del temperamento, de la *psike*, un virtuosismo, una *tejné*, pero que intentaba siempre un ejercicio de estilo, una forma de vida, y, por lo tanto, una "estética de la existencia", una vez que la democracia ateniense dependía del *ethos*, de la manera en que el individuo se constituía como sujeto moral, vale decir que no hay democracia sin la constitución de un sujeto "ético". Según Foucault, en su obra *Historia de la sexualidad. 3. La inquietud de*

[7] Álvaro Valls *et al.*, *Kierkegaard*. Río de Janeiro, Zahar, 2007, p. 57.

sí, donde problematiza la democracia ateniense y la constitución de los procesos de subjetivación,

> [...] es ese tema del cuidado de sí, consagrado por Sócrates, el que la filosofía ulterior retomó y acabó situando en el centro de ese "arte de la existencia" que ella pretende ser. Es ese tema que, desbordando su marco de origen y separándose de sus significaciones filosóficas primeras, adquirió progresivamente las dimensiones y las formas de una verdadera "cultura de sí". Con esta expresión es necesario entender que el principio del cuidado de sí adquirió un alcance bastante general: el precepto según el cual conviene ocuparse de uno mismo es en todo caso un imperativo que circula entre numerosas doctrinas diferentes; él también tomó la forma de una actitud, de una manera de comportarse, impregnó formas de vivir; [...] él constituyó así una práctica social.[8]

De ahí la ponderación de las palabras de Nietzsche: "no es, por tanto, la 'verdad' la que se opone a la vida, sino una especie de vida contra la otra",[9] una vida anestesiada, enferma y flaca contra una vida desbordante de alegría, sana y, por eso mismo, fuerte, viril, noble, "la vida *empobrecida*, el querer-morir, la gran laxitud. La moral *dice no* a la vida".[10] El aforismo 290 de *La gaya ciencia* señala que una cosa es necesaria cuando se dirige a "dar estilo a su carácter —¡un arte noble y raro!—", rescatado en el texto de Deleuze "El pensamiento nómada", cuando éste observa que "Nietzsche aplica a sí mismo lo que él denomina una autocrítica y que las ediciones actuales lo revelan como un excepcional trabajador del estilo, para el cual, consecuentemente, cada aforismo no es un sistema cerrado, sino que está implícito en toda una estructura de remisiones".[11]

Un religioso protestando dentro del protestantismo, según Gusdorf, una especie de "Trotski cristiano" o un apóstol de la "revolución permanente"

[8] Michel Foucault, *História da sexualidade. 3. La inquietud de sí*. Trad. de Maria Thereza Costa Albuquerque. Río de Janeiro, Graal, 1985, p. 50.

[9] Friedrich Nietzsche, *La volonté de puissance*. Trad. de Geneviève Bianquis. París, Gallimard, 1965, vol. I, lib. II, parág. 554.

[10] F. Nietzsche, *Le cas Wagner*. Trad. de Jean-Claude Hémery. París, Gallimard, 1974, pp. 17-18.

[11] Gilles Deleuze, *A Ilha deserta e outros textos*. Org. de David Lapoujade. Trad. de Luiz B. L. Orlandi. San Paulo, Iluminuras, 2008, p. 328.

promoviendo el retorno a las fuentes evangélicas constantemente olvidadas por las Iglesias oficiales: la obra *La escuela del cristianismo*, su último libro, es una crítica vehemente a la Iglesia establecida. En éste polemiza contra Martensen, teólogo hegeliano, y el obispo de Münster: "los padres son funcionarios, los funcionarios no son testimonios del cristianismo". Murió el 11 de noviembre de 1855, sin graduarse en Teología, deseo de toda su vida, y sin tomar la comunión, a los cuarenta y dos años de edad. Kierkegaard opone una filosofía existencial y dramática a una conceptual y abstracta, preocupada por generalidades. Según Valls, la comunicación indirecta tiene, también, el objetivo de demostrar la inadecuación entre el vivir la vida y el existir en el interior de la propia vida: "existir significa, ante todo y sobre todo, ser un individuo singular, y es por eso que el pensamiento puro debe prescindir de la existencia, porque lo singular no se deja pensar, solamente lo universal".[12]

Nietzsche también detona los valores de su tiempo haciendo la crítica del nihilismo: para el filósofo de Röken, la principal característica de la historia de Occidente es la negatividad, el término *nihilismo* proviene del latín, donde *nihil* equivale a "nada", siendo el modo psicológico de la eclosión de las fuerzas reactivas. Enso Arruda, psiquiatra e investigador de la obra de Nietzsche, observa que él se identificaba tanto con sus personajes, mitos y títulos, que podríamos afirmar: "Nietzsche y sus escritos eran la misma cosa".[13] En una tarjeta a su amigo Jorge Brandes, para que iniciara un curso en la Universidad de Copenhague sobre el *Zaratustra*, con fecha del 4 de enero de 1889, después del colapso mental que lo victimó, exclama: "¡Querido amigo, Jorge! Después de que me habías descubierto, no me fue difícil encontrarme: la diferencia ahora es perderme... El Crucificado".[14]

Por el contrario, Nietzsche pretende rescatar para la filosofía el estatuto de filósofo-artista, filósofo-poeta de los principios de la filosofía en la Grecia clásica de los preplatónicos y a partir de ese norte problematiza: "¿Cuál

[12] Á. Valls *et al.*, *op. cit.*, p. 53.

[13] Enso Arruda, *Patografia de Friedrich Wilhelm Nietzsche. Estudo ontológico-fenomenológico*. Río de Janeiro, Fundação José Bonifácio, 1985, p. 120.

[14] F. Nietzsche, *apud* Emmanuel Carneiro Leão, "A presentação", *ibid.*, p. 6.

es la relación entre el genio filosófico y el arte? No hay relación directa. Es necesario preguntarnos: ¿cuál es el lugar del arte en una filosofía dada? ¿En qué medida ella es una obra de arte?”[15] Por tal motivo se abstiene del discurso lógico, de la gramática, “esa metafísica del pueblo”,[16] y, con la intención de liberar la palabra del concepto, propone como alternativa el uso del aforismo, que es un juego de fuerzas, “un estado de fuerzas siempre exteriores las unas a las otras”,[17] puesto que, según entiende Nietzsche, es

la fuerza la que da sentido a un texto, es necesario conectar el texto con la fuerza, buscar en cada acontecimiento algo como una fuerza exterior actual que lo atraviesa, como una corriente de energía:

> ¡La magnífica y salvaje irrisión de la poesía los refuta, sectarios de lo útil! ¡Fue precisamente la voluntad de *liberarse* de lo útil lo que elevó al hombre por encima de él mismo, lo que le inspiró el arte y la moralidad! [...] Los cantos mágicos y los encantamientos parecen haber sido las formas primitivas de la poesía. Si los oráculos se expresaban también en verso —los griegos decían que el hexámetro había sido inventado en Delfos—, es porque el ritmo, incluso en este caso, debía ejercer su constricción.[18]

Y en el mismo aforismo, “Del origen de la poesía”, Nietzsche observa específicamente sobre el ritmo: “cuando se hace penetrar el ritmo en el discurso, el ritmo, esta fuerza que vuelve a ordenar todos los átomos de la frase [...] Se quería por medio del ritmo imprimir más profundamente el deseo de los hombres en el cerebro de los dioses, porque se había observado que un verso se retiene mejor que una frase en prosa”. En un epígrafe que consta en la primera edición de *La gaya ciencia*, en 1882, Nietzsche parafrasea a R. W. Emerson cuando afirma: “para el poeta y para el sabio,

[15] F. Nietzsche, *La volonté de puissance*, vol. II, lib. IV, aforismo 170; A. 1872 – H. 1872-3 (X, p. 125, § 48, 1era. línea).

[16] F. Nietzsche, *Oeuvres philosophiques complètes. V. Le gai savoir. Fragments posthumes*. Ed. crít. de G. Colli y M. Montinari. Trad. de Pierre Klossowski. París, Gallimard, 1982, aforismo 354, “Du génie de l’ espèce”.

[17] G. Deleuze, “Pensamento nômade”, en *A Ilha deserta e outros textos*. Ed. de David Lapoujade. Trad. de Luiz B. L. Orlandi. San Paulo, Iluminuras, 2004, p. 323.

[18] F. Nietzsche, *Gai savoir*, libro II, aforismo 84.

todas las cosas son objeto de alegría y son benditas, todas las experiencias, útiles; cada día es santo, cada hombre, divino".[19]

Kierkegaard fue el primer filósofo que pensó lo singular, en contra del idealismo alemán —especialmente el hegeliano—, proponiendo que los individuos fuesen absorbidos en lo colectivo, pues el movimiento del espíritu absoluto a lo largo de la historia preveía una anulación de las individualidades para la formación del Estado: él declaró que el individuo no podía ser reducido a lo universal, ni la razón humana sería capaz de absorber la realidad, dado que el Absoluto no puede ser concebido por la razón humana, sólo por la fe; por lo tanto, él fue un hombre que se comprende sólo en el contexto de los acontecimientos singulares de su vida, de las relaciones con su padre y con Regina Olsen, la novia con la que rompería a pesar de sus protestas. Para el filósofo, como la realidad no obedece a una lógica racional y lo particular no puede ser reducido a lo universal, toda tentativa de realización de síntesis se malograría. Con esa afirmación, la vida es una prueba que escapa a toda tentativa de sistematización: "sistema y cerradura son idénticas cosas tan alejadas cuanto es posible de la existencia y de la vida. Porque la existencia es, por excelencia, lo abierto",[20] pues, para Kierkegaard, en oposición a Hegel, la experiencia tiene la primacía sobre el pensamiento: "el movimiento lógico del sistema, su devenir, es imposible sin presuponer que la experiencia es anterior al sistema, pues el devenir es una idea derivada de la experiencia, y la experiencia precede al pensamiento".[21]

El filósofo calca su filosofía en una tensión entre dos términos, transformando la dialéctica idealista de Hegel en una dialéctica existencial, pues la vida descarta toda pretensión y rigor del pensamiento especulativo idealista. Charles Leblanc afirma que la dialéctica de Kierkegaard es una "dialéctica de la existencia", diametralmente opuesta a la de Hegel, pues el movimiento dialéctico no es una característica del pensamiento, pero sí de la vida humana en su existencia dramática. Para el "poeta dialéctico", lo

[19] F. Nietzsche, "Avant-propos", en *Notes et variantes du Gai savoir*. París, Gallimard, 1982.

[20] S. Kierkegaard, *Temor e tremor*. Trad. de Maria José Marinho. Introd. de Alberto Ferreira. Lisboa, Guimarães Editores, 1959.

[21] Charles Leblanc, *Kierkegaard*. Trad. de Marina Appenzeller. San Paulo, Estação Liberdade, 2003, p. 99.

patético (sufrimiento) es un camino que debe ser seguido para que haya toma de consciencia y profundización del yo. Este ejercicio existencial ante el sufrimiento, que conduce a la persona hacia dentro de sí queriendo ser sí misma, es denominado por Kierkegaard "dialéctica". Por lo tanto, la realidad está inmiscuida en la absurdidad, o sea, ella es ilógica. En Kierkegaard, el pensamiento *tiembla*, porque, ante el absurdo, el pensamiento no echa mano de la comodidad y de la seguridad de la lógica matemática para reparar y apaciguar el corazón, sino que desvencijándose de todo soporte él osa pensar desde el *temor*: "Y para desesperar de sí, es también necesario que se tenga consciencia de tener un yo; y es de eso de lo que el hombre desespera, no de lo temporal o de una cosa temporal, sino de sí mismo".[22]

Jeanne Hersch, en el texto "El instante", pronunciado en el Coloquio Kierkegaard Vivant, organizado por la Unesco en París, en 1964, se refiere a su filosofía afirmando que ella se parece menos a un sistema que a un dardo: "es una filosofía del punto. Este punto, es el instante".[23] La autora circunscribe el instante al descubrimiento de la verdad: "él indica que el punto de descubrimiento de la verdad es un acontecimiento y no un saber, e incluso, que este acontecimiento es de un orden único, pues él es al mismo tiempo un acto, un encuentro y una persona. Allá donde la incompatibilidad bloquea el pensamiento teórico, alguien surge y hace acto de presencia",[24] de ese modo, "el instante disuelve toda generalidad, toda organización social, toda realidad institucional, por la pura radiación del absoluto existencial".[25] En *Diferencia y repetición*, Deleuze se refiere a ese salto:

> Kierkegaard y Nietzsche son aquellos que traen para la filosofía nuevos medios de expresión. A propósito de ellos se habla, en buena medida, de una superación de la filosofía [...] Ellos quieren poner la metafísica en movimiento, en actividad. Ellos quieren transformarla en acto, y en actos inmediatos. No les basta, por lo tanto, proponer una nueva representación del movimiento; la representación ya es mediación.[26]

[22] S. Kierkegaard, *O Desespero humano*, p. 370.

[23] Jeanne Hersch, "El instante", en *Kierkegaard vivant*. París, Gallimard, 1966, p. 95.

[24] *Idem*.

[25] *Idem*.

[26] G. Deleuze, *op. cit.*, p. 16.

Por eso, "una afirmación de Nietzsche vale también para Kierkegaard: no soy hombre, soy dinamita. Ellos explotan con la mediación hegeliana".[27] Sin embargo, Deleuze observa que a pesar de que Kierkegaard salte y Nietzsche baile, Nietzsche marca una diferencia entre saltar y bailar (Dionisos baila, y quien salta es el mono de Zaratustra, su demonio, su enano, su bufón, vale decir, metáforas del espíritu de gravedad). Los dos hacen de la filosofía un teatro (Kierkegaard propone un teatro de la fe; Nietzsche, un teatro de la descreencia), oponiendo la *repetición* a todas las formas de generalidad: Job/Abraham, Dionisos/Zaratustra, y la hacen pasar en el *estilo*, y éste, más como una demostración de selección, de libertad, porque el *estilo* es la singularidad que se opone a las generalidades. En la *repetición* hay un juego místico de la vida y de la muerte, de la salud y de la enfermedad, divisor de aguas para las evaluaciones genealógicas de la *qualia* de la potencia: ¿voluntad de potencia negadora de la vida o afirmadora? (recuérdese al Zaratustra enfermo y convaleciente, por sólo una y la misma jugada de dados: la de la *repetición* en el eterno retorno).[28]

Jean Wahl, en una carta-prefacio al libro de Karl Jarspers, *Nietzsche. Introduction à sa philosophie*, afirma que desde 1917, en otra obra sobre la 'verdad', Jaspers ya observaba que Kierkegaard y Nietzsche son apariciones que se produjeron en el momento en que la humanidad se hallaba en un punto de inflexión de su historia, y que ellos tienen consciencia de la enorme belleza de la época que va a despuntar, y que nosotros también estamos, tanto para Jaspers como para Heidegger, ante el fin de la filosofía occidental de la racionalidad considerada como objetiva y absoluta.[29] Kierkegaard y Nietzsche son críticos de la razón tal como ella se muestra en el Occidente, esto es, enyesada, por eso Jaspers escribe: "los dos cuestionan la razón desde el punto de vista de la profundidad de la existencia",[30] y también éste es el motivo por el que los dos inauguran un nuevo modo de filosofar siendo pensadores-poetas, estetas, dramaturgos, profetas, aun cuando uno sea cristiano y el otro anticristiano, pues ambos hacen una

[27] Á. Valls *et al.*, *op. cit.*, p. 62.

[28] G. Deleuze, *op. cit.*, p. 13.

[29] Jean Wahl, "Lettre-preface", en Karl Jaspers, *Nietzsche. Introduction à sa philosophie*. Trad. de Henri Niel. París, Gallimard, 1950, , pp. I-II.

[30] *Ibid.*, p. III.

crítica ácida de la cristandad de su tiempo en cuanto que es opuesta al verdadero cristianismo.

Wahl continúa la comparación entre Kierkegaard y Nietzsche, una vez que Jaspers considera que la reflexión sobre el primero no debe estar separada de la del segundo:

> [...porque] los dos fueron educados en el cristianismo, los dos fueron influenciados por el pensamiento de Schopenhauer, uno al comienzo de su vida, el otro, al final de la suya. Los dos reflexionaron largamente sobre el caso Sócrates, de un modo diferente, es verdad; porque Sócrates es el gran maestro para Kierkegaard y el gran enemigo para Nietzsche.[31]

Es también verdad que tenemos ante nosotros a un "caballero de la fe" en *La desesperación humana*: "lo contrario del pecado no es la virtud, sino la fe", de parte de Kierkegaard, y un incrédulo y opositor, del lado de Nietzsche. Para el pensador danés, la singularidad y el absurdo sólo pueden ser vividos en la pasión, vale decir, en la fe. En su obra *Temor y temblor*, afirma: "la fe es la más sublime de las pasiones", por eso exime a la razón como fuente primera de captación de la realidad; la pasión es una fuerza vital capaz de llevar a la persona a *saltar* más allá de las mediaciones lógicas de la síntesis.

En Kierkegaard no hay síntesis, sino amor a la paradoja, pues "la paradoja es la pasión del pensamiento, y el pensador sin una paradoja es como el amante sin pasión, un tipo mediocre".[32] La paradoja va a ser problematizada, ella es un horizonte de referencia de su pensamiento, siendo que ella misma comporta lo negativo por las oposiciones que le son inherentes y que se expresan por el enfrentamiento de dos elementos incompatibles: el tiempo y la eternidad: "la paradoja no es una concesión, sino una categoría; es una determinación ontológica que expresa la relación entre un espíritu existente y conocedor, y la verdad eterna".[33] Para el pensador danés, la

[31] *Idem*.

[32] S. Kierkegaard, *Migalhas filosóficas*. Trad. de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. Petrópolis, Vozes, 1995, p. 61.

[33] S. Kierkegaard, *Papirer*, VIII 1 A 11, *apud* A. Clair, "Le singulier et le solitaire: Kierkegaard et Nietzsche, philosophes de l'instant", en *Kierkegaard et Lequier*. *Lectures croisées*. París, CERF, 2008, p. 182.

unidad de los dos elementos antagónicos explicitada en la afirmación "el instante es esa cosa ambigua en que se tocan el tiempo y la eternidad",[34] hace la realidad contradictoria una vez que el instante es la intersección de lo transtemporal con lo temporal; por eso, el hombre va a ser considerado como una síntesis, y el instante también lo será, en la condición de que esa síntesis jamás sea consumada. Ernani Reichmann precisa que el término *instante* en la lengua danesa connota un "parpadeo de ojos", metáfora muy sugestiva porque nada se compara con la rapidez de ese parpadeo y, sin embargo, con él, aprehendemos todo, de ahí el término inglés *insight*, que también significa "visión para dentro, comprensión inmediata de un contenido": "se trata de algo que abarca el contenido de la eternidad".[35]

Para Kierkegaard, el hombre singular, el hombre libre, es el hombre del instante, porque es en ese instante que él rompe con las normas vigentes, toma una decisión radical y se transforma: nace el hombre del estadio religioso. La referencia al pensamiento trágico de Nietzsche se coloca a partir de esa *aporía*, pues ¿no es Nietzsche el filósofo del instante? ¿No tiene el libro "para todos y para ninguno", el *Zaratustra*, un capítulo intitulado: "De la visión y del enigma", donde Nietzsche afirma, en relación con el instante, que él es el nombre que está inscrito en el frontón de un pórtico, que a su vez reúne dos vías, dos caminos infinitos, eternos, opuestos, que todavía nadie había recorrido hasta el fin; pero advierte el filósofo que "si alguien siguiera uno de esos caminos —siempre y siempre más largo—, ¿crees tú, enano, que esos caminos estarían siempre en oposición?" Esto porque para Nietzsche todas las cosas están incrustadas, ensartadas y, por ello, instadas a repetirse, anunciando el eterno retorno de todas las cosas. Del igual modo, también, el afirmador nietzschiano es un hombre que ama el peligro y el riesgo, el acaso y el arte (actividad esencialmente plástica, esto es, metamórfica, puesto que es lúdica, de ahí que siempre sea confirmada por el pensador), lo que lo aproxima, a este respecto, a Kierkegaard: "el pensador subjetivo no es un hombre de ciencia: él es un artista. Existir es un arte", luego, el pensador subjetivo es un existente y un pensador.[36]

[34] Ernani Reichmann, *O instante*. Curitiba, EPU, 1981, p. 86.

[35] *Ibid.*, p. 83.

[36] Á. Valls *et al.*, *op. cit.*, p. 54.

Kierkegaard intenta imaginar múltiples posibilidades de pensar la existencia, caminos plurales capaces de llevar a los individuos a ascender a la dimensión de lo infinito que escapa al vivir destituido de experiencia poética: "nos atreveremos a ser nosotros mismos, osaremos ser un individuo, este que somos sólo de cara a Dios aislado de la inmensidad de su esfuerzo y de su responsabilidad: aquí está el heroísmo cristiano y su probable rareza";[37] por eso, el hombre que se olvida de sí mismo desperdiciando su vida en las multitudes, que se llena con las ocupaciones humanas, que se confunde con el rebaño, se entretiene con todo, menos con aquello que importa, "engañándolas en vez de dispersarlas, de aislar a cada individuo, a fin de que sólo se consagre a atender el fin supremo".[38] Por tanto, trabajaré con los conceptos de Kierkegaard atribuidos a los tres estadios[39] o dimensiones de la existencia: *estético*, ético y *religioso*. A esas tres esferas corresponden dos zonas-límite: la ironía, zona-límite entre la estética y la ética; el humor, zona-límite entre la ética y el ámbito religioso. Esas zonas-límite se diferencian entre sí, pues la ironía es egoísta, el hombre irónico no se conscientiza de sus limitaciones, mientras que el humorista es consciente de su nada, cuestiona los valores vigentes, incluso de sí mismo. Tanto la una como la otra transgreden las normas establecidas, sobresalen por ser excepciones, y por eso podemos decir que manifestan una singularidad contra las particularidades sometidas a la ley, de modo que pertenecen a la categoría de la *repetición*.

El estadio estético es aquel en el que el individuo se relaciona con el mundo de modo incontinente, a la búsqueda de un placer inmediato, en la vorágine del tiempo; él no conoce otro objetivo sino gozar el instante que pasa (como, por ejemplo, el seductor don Juan), se entrega a la sucesión fortuita de las sensaciones, sin llevar nada en serio, ya que la meta del esteta es afirmar su yo, acabando por agotarse en la finitud de los instantes. Según

[37] S. Kierkegaard, *O desespero humano*, p. 331.

[38] *Ibid.*, p. 348.

[39] Valls apunta que el término correcto es "estadio" y no fase (*estágio* en portugués), puesto que connota curso, camino, trecho, etapa y no progresión, evolución, jerarquía. Los "estadios" de la existencia muestran también que la metafísica en su función conceptual y abstracta es refractaria a la existencia, a la vida en su fluir intensivo, de ahí la necesidad de los estadios en una filosofía que se pretende existencial, contradictoria, dramática, inconclusa.

Valls, los valores estéticos se originaron en el romantismo e influenciaron a muchos de sus contemporáneos, y fueron marcados por un trazo característico: el deseo y, en última instancia, el deseo erótico, porque el esteta mantiene con la realidad una relación ideal, no la acepta como ella es. Para Le Blanc, "vivir apenas para el instante: una de las características del estadio estético";[40] por eso "el estadio estético vuelve el placer la meta última de la vida".[41] Una de las obras ejemplares de ese periodo es *El banquete*.

En relación con el estadio ético tenemos otra postura ante la existencia: mientras el esteta vive el instante sin preocuparse por el futuro, el hombre ético vive en el tiempo, él es el hombre del deber moral, del amor al deber. Según Kierkegaard, se trata de un estadio de lo general explicitado en la ética primera, cuyos ejemplos son el trabajador concienzudo, el esposo modelo, el padre devoto. Es el hombre que lleva la vida en serio, pero esclavo del deber, acuñado por los existencialistas como "conductas del serio". Para Kierkegaard, dicho estadio tiene que ser superado, ya que una moral simplemente humana no basta para los hombres, es necesaria la pasión de la fe y la supresión teleológica de la moral, un deber que el individuo se impone a sí mismo: "el salto ético nace de la elección de la desesperación, esto es, en la elección de sí en su valor eterno (en otras palabras, de la elección de querer realmente ser sí mismo)".[42] En ese estadio, Kierkegaard parece referirse a la ética kantiana de la autonomía expresada en el imperativo categórico: "Actúa de tal manera que tu acción sea válida para todos". Es lo que Le Blanc deja implicar cuando dice que el "deber del ético es identificar lo general que es exigido de él y que él escoje libremente".[43] El cumplimiento del acto moral es la expresión de su libertad, preparando el salto para el estadio religioso, toda vez que, según entiende el filósofo, "ética es interioridad", su gran descubrimiento es el hecho de que la existencia y el error son indisociables: "la existencia es posibilidad, la existencia individual es angustia".[44]

[40] C. Le Blanc, *op. cit.*, p. 56.

[41] *Ibid.*, p. 57.

[42] *Ibid.*, p. 61.

[43] *Ibid.*, p. 62.

[44] *Ibid.*, p. 51.

En esa dimensión religiosa de la existencia, el concepto de 'riesgo', primer eje del Proyecto, es decisivo, la 'elección' constituye una de las nociones más importantes de su filosofía, un concepto nuclear. La elección no es racional, ella está desprovista de lógica, pero no de una *decisión* que involucra toda la existencia del individuo, sino que, para Kierkegaard, es siempre un singular: "el yo es libertad"[45] y posibilidad: "el yo es necesidad porque es él mismo, y posible, porque debe realizarse";[46] lo que el individuo hace depende de lo que él quiere, de lo que él escoje, no de lo que él comprende: hay ahí un querer intenso. En un hombre sin voluntad el yo es inexistente, pero cuanto mayor sea la voluntad, mayor será en él la consciencia de sí mismo",[47] lo que lo aproxima, en la opción de la elección y de la voluntad, a Nietzsche, a pesar de que es ahí también donde reside el "*pathos* de la distancia" —término frecuentemente empleado por Nietzsche—, su alejamiento, pues sabemos que Nietzsche es el filósofo del descentramiento de la consciencia de cara a los instintos que, ésos sí, dan cuenta del núcleo de lo humano: "*el error fundamental* radica en considerar la consciencia, en vez de como un instrumento y un caso particular de la vida general, como medida, como valor superior de la vida; es una falsa perspectiva que toma la parte por el todo".[48]

Para Kierkegaard, el estadio ético y el religioso no se confunden, el religioso es un hombre ético, pero la ética no representa todo para él. La relación verdadera es la que él tiene con el Absoluto que es Dios y no la relación con los hombres que componen la sociedad, como fue el caso de Abraham; desde el punto de vista objetivo, fiel al deber, tuvo la conducta de un asesino, asesinato no realizado, pero no por eso menos sórdido, mas desde el punto de vista religioso, la obediencia al Señor su Dios se sobrepuso al deber moral, lo que Kierkegaard denomina "suspensión teleológica de la moral", por eso afirma Le Blanc:

[45] S. Kierkegaard, *O desespero humano*, p. 348.

[46] *Ibid.*, p. 354.

[47] *Ibid.*, p. 349.

[48] F. Nietzsche, *La volonté de puissance*, vol. I, lib. II, parág. 260; P. 1887–A. 1888 (XVI, parág. 707).

> ¿Qué nos enseña la historia? Una cosa es contarla y decir: Abraham es el padre de la fe; otra cosa muy diferente es atraillar un jumento y hacer el viaje de tres días rumbo al monte Moriá. Porque, durante este periplo, el viajero es asaltado por dudas, repite incesantemente para sí mismo los términos del mensaje del Señor, experimenta la verdad. Se pregunta si enloqueció y, cuando la sombra de la montaña fatídica lo recubre, parece congelarlo hasta el alma. *Ser* de la existencia y *estar* en la existencia, aprender su lección es estar en el viaje de Abraham hasta el monte Moriá; es habitar la diferencia entre lo especulativo y lo vivido o, mejor todavía, aprender que no es el pensamiento lo que designa a la vida su horizonte, sino que es la vida la que produce el pensamiento.[49]

Hago esas observaciones considerando los puntos de intersección y de distanciamiento entre los dos filósofos mencionados antes, filósofos cuya originalidad es incuestionable dondequiera que se los confronte, a decir verdad, filósofos que ni siquiera se autodenominan "filósofos", vale decir, tanto en uno como en el otro nos encontramos con modos no académicos e inusitados que se posicionan frente a la academia, a tal punto que Nietzsche la descartó después de un breve periodo en que ocupó la cátedra de filólogo en Basilea, en Suiza, y Kierkegaard, cuyo diploma de Teología data de 1840, nunca llegó a ser ni pastor ni profesor universitario; se limitó a escribir panfletos y cartas, y a colaborar en periódicos. Jaspers lo percibe escondido detrás de sus seudónimos: "como un pino solitario, egoístamente retirado en sí mismo y erguido para lo alto, yo me levanto, sin hacer sombra, y sólo el bravo palomo hace su nido en mis ramas".[50]

Según André Clair, la calificación que mejor les conviene y la que ellos podrían reconocer como auténtica para sí mismos sería la de "poetas-filósofos" o la de "filósofos-artistas",[51] si bien tal autor los define mejor atribuyendo a Kierkegaard la calificación de "poeta-dialéctico" y a Nietzsche la de "poeta-hermenéutico", al que yo sustituiría por "poeta-trágico", por la interfaz creadora, paradójica y enigmática de los dos pensadores. Una confrontación, por lo tanto, entre esos dos pensadores, el pensador de la

[49] C. Le Blanc, *op. cit.*, p. 72.

[50] K. Jaspers, Jaspers, *op. cit.*, p. 85.

[51] A. Clair, *op. cit.*, p. 177.

"paradoja" y el pensador del "enigma", no podrá realizarse sin disonancias y consonancias, sin tensiones y conflictos, como dramatización poética en Kierkegaard, como "obra de arte" en Nietzsche; la genealogía que éste emplea como método de abordaje del pensamiento es un arte interpretativo y de rumiar: "Un aforismo no puede 'decifrarse' con los ojos vendados a la primera lectura. Comienza únicamente a interpretarse".[52] "La verdad es que, para elevar así la lectura a la dignidad de 'arte', es necesario, antes que nada, poseer una facultad hoy muy olvidada [...] una facultad que exige cualidades bovinas, y no las de un hombre *fin-de-siècle*. Me refiero a la facultad de rumiar".[53]

Kierkegaard observa que la mayor paradoja del pensamiento es querer descubrir algo que él mismo no pueda pensar. El camino del hombre es un continuo caer, pero lo que él no puede pensar es esto desconocido contra lo cual la inteligencia, en su pasión paradójica, choca, que ciertamente existe, pero que al ser desconocido, resulta inexistente; perturba al hombre en su autoconocimiento, y, por eso, convencionalmente se le llama "dios", como un nombre cualquiera, pero aclara que la inteligencia no tiene la condición de probar su existencia, pues cuando se enfrenta a este límite ella no puede ir más allá de él. Para el filósofo, ni el raciocinio ni la lógica pueden probar o siquiera demostrar la existencia de Dios, pues la demostración o la prueba no da cuenta de la existencia, pues ella siempre escapa. Sin embargo, cuando se desiste de la prueba, ella se muestra y es en el "instante", por más corto que sea, en un *salto* que la existencia debe ser tomada en cuenta; aunque él sea reducido al "ahora mismo", este "ahora mismo" debe ser tomado en cuenta (en danés, *samme Nu* refiere la instantaneidad, en alemán, *Nu*, en inglés, *this now*). El filósofo mostró el lazo existente entre la pasión (*pathos*) y la existencia (*ontos*) y afirmó que "es imposible existir sin pasión" y que "el interés apasionado lleva al individuo a existir plenamente y hace a la consciencia penetrar su existencia".

La inteligencia no puede ir más lejos, aunque su sentido de paradoja la lleve a aproximarse al obstáculo y a ocuparse de él. Kierkegaard pregunta

[52] F. Nietzsche, "Avant-propos", en *La généalogie de la morale*. Trad. de Cornelius Heim, Isabelle Hildenbrand y Jean Gratien. París, Gallimard, 1992, p. VIII.

[53] *Idem*.

¿qué es, entonces, eso desconocido? Y responde que enunciar que él es lo desconocido, dado que no se puede conocer y que, aunque se pudiese hacer, no se podría enunciar, no satisfaría la pasión, aunque ella haya captado correctamente eso desconocido como límite: pero el límite es, justamente, el tormento de la pasión, aunque al mismo tiempo sea aquello que la moviliza: "y, sin embargo, ella no consigue ir más lejos, quiere arriesgar una salida ya *via negationis*, ya *via eminentiae*". Para el filósofo, recordando a Pascal, el encuentro con Dios no ocurre "en el inmenso esfuerzo de la reflexión objetiva, sino por fuerza de la pasión infinita de la interioridad".

Kierkegaard insiste en la cuestión sobre qué es, entonces, lo *desconocido*, y esa cuestión se vuelve la angustia (*Angst*) del pensamiento: es el límite al que se llega lo mismo que sustituyamos la categoría de *movimiento* por la de *reposo*; es lo que difiere, lo absolutamente diferente, no teniendo el hombre ningún signo distintivo para nombrarlo. Definido como lo Absolutamente-Diferente, ello parece poderse revelar, mas las cosas ocurren de "otra manera", pues la diferencia absoluta no la puede aprehender la inteligencia, no puede ni pensarla, de ahí la paradoja y la angustia: ¡querer pensar, pero no poder hacerlo! Lo Desconocido se encuentra así en una diáspora, y la inteligencia sólo tiene la elección entre aquello que le está a la mano y aquello que su imaginación puede inventar. Esa Diferencia no se deja captar, si alguien dijera que lo hace, es fruto de una arbitrariedad de la imaginación. Kierkegaard busca, en la certeza de la irracionalidad del mundo, la liberación de la angustia (*Angst*) por la fe, porque no quiere vivir con la enfermedad del absurdo, se quiere curar, su dios tiene los atributos de lo absurdo. Según Camus, en *El mito de Sísifo*:

> El cristianismo, que le asustaba tanto en su infancia, recobra finalmente su expresión más dura. Para él, también, la antinomia y la paradoja se vuelven criterios de lo religioso. Así, aquello que precisamente hacía desesperar del sentido y de la profundidad de esa vida, le da, ahora, su verdad y su claridad. El cristianismo es el escándalo y lo que Kierkegaard reclama lisa y llanamente es el tercer sacrificio exigido por Ignacio de Loyola, aquel que más alegra a Dios: el sacrificio del intelecto. Ese efecto del "salto" es bizarro, pero ya no

debe sorprendernos. Hace del absurdo el criterio del otro mundo. "El creyente", dice Kierkegaard, encuentra el triunfo en el propio revés.[54]

Tampoco para Nietzsche el dolor es un argumento contra la vida, sino por el contrario: como no hay otro modo de existir, como no "salta" hacia Dios, afirma la vida porque en la muerte no hay dolor, la muerte es la ausencia de los sentidos, es la nada absoluta. Para la inteligencia, "dios" está tan próximo como distante y no puede ser nombrado; para que el hombre sepa algo de lo Desconocido (o "Dios"), debe primero comprender que él es absolutamente diferente de él y, al mismo tiempo, tener la comprensión de que algo Absolutamente–Diferente no puede ser captado. Como la inteligencia puede comprender que si "Dios" es absolutamente diferente del hombre, éste es absolutamente diferente de Dios, y ahí llegamos al límite, esto es, ante la paradoja, Kierkegaard pregunta si una paradoja tal se deja pensar y la conclusión a la que llega es que la inteligencia no puede pensarla ni comprenderla, porque para comprenderla necesitaría pensarla, por eso intuye que es ahí donde reside su perdición, pues como toda pasión paradójica, ella quiere su propia perdición (como nos brindó, con excelentes ejemplos, la tragedia griega). Mas esta perdición de la inteligencia es también lo que quiere la paradoja, en lo que están de acuerdo, ya que este acuerdo sólo se halla presente en el instante de la pasión.

Para el filósofo, es también esto lo que quiere el amor, y así esas dos potencias se entienden en la pasión del instante, siendo esa pasión justamente el amor. Aquel que se debate contra el amor no consigue concebirlo, ni se atreve, porque ésa es su perdición. Es esto lo que ocurre con la pasión del amor. Kierkegaard observa que el mismo movimiento sucede en la relación entre la paradoja y la inteligencia, sólo que dicha pasión tiene otro nombre: la fe: "He ahí la fórmula que describe el estado del yo, cuando de éste se extirpa por completo la desesperación: orientándose hacia sí mismo, queriendo ser él mismo, el yo se sumerge, a través de su propia transparencia, hasta el poder que lo creó".[55] En la obra citada,

[54] A. Camus, *op. cit.*, pp. 43-44.

[55] S. Kierkegaard, *O desespero humano*, p. 338.

Kierkegaard afirma que no se puede definir de modo directo, esto es, no dialéctico, la desesperación, porque "es siempre necesario que una forma refleje su contrario". Obviamente nos estamos refiriendo a la dialéctica como la entendía Kierkegaard, vale decir, una dialéctica existencial, y, por eso mismo, ambigua:

> Viene, en primer lugar, la desesperación de lo temporal o de una cosa temporal; en seguida, la desesperación de sí mismo en cuanto a la eternidad. Después viene el desafío que es, en el fondo, desesperación gracias a la eternidad, y en la que el desesperado, para ser él mismo, abusa desesperadamente de la eternidad inherente al yo. Y es justo por servirse de la eternidad que esa desesperación se aproxima a tal punto a la verdad, y es por estar próxima a ella que va infinitamente lejos. Esa desesperación, que conduce a la fe, no existiría sin el auxilio de la eternidad, pues gracias a ella el yo consigue el coraje de perderse para de nuevo encontrarse, mas, por el contrario, se niega a comenzar por perderse y quiere ser él mismo.[56]

[56] *Ibid.*, p. 350.

Filosofía de la vida y filosofía para la vida desde el pesimismo de Schopenhauer

Jesús Carlos Hernández Moreno

Abusus optimi pessimus.

The very realization of dehomocentrism is possible only to human existence, which has self-consciousness. In other words, thought is only by transcending the human limitation that one comes to realize human birthdeath as an essential part of a wider problem, *id est*, the generation-extinction problem common to all living beings.[1]

Masao Abe, *Zen and Western Thought*.

Decir "filosofía de la vida y filosofía para la vida" partiendo de la filosofía de Schopenhauer resulta, a primera vista, provocador. En efecto, el pensamiento de este autor ha pasado a las enciclopedias y a los libros de historia de la filosofía principalmente como un pensamiento pesimista, un pensamiento que invita a negar la vida y renunciar a la misma. Pero, de la misma manera, también se ha reconocido el papel central que tiene la voluntad en él, a tal grado que su filosofía se ha considerado dentro del *voluntarismo*. En efecto, se puede merecidamente decir que en dicha filosofía todo lo que encontremos estará siempre dependiendo de lo que tal autor entiende por 'voluntad', a la vez que decir decididamente que su filosofía es "*la* filosofía de la voluntad" al no ser ésta un elemento decisivo en ella sino lo único.[2] En el prólogo a la primera

[1] Masao Abe, *Zen and Western Thought*. Honolulu, Universidad de Hawai, 1985, p. 30.

[2] En efecto, todo lo demás depende de la voluntad, es objetivación de ésta o consecuencia del objetivarse de ésta. En el parág. 71 de *Die Welt als Wille und Vorstellung* dice Schopenhauer que desde el punto de vista de la filosofía, hablando estrictamente, hasta aquí se puede llegar en la investigación del mundo: "Así hemos conocido la esencia en sí del mundo como voluntad, y en todas sus manifestaciones sólo hemos conocido su objetivación". (Arthur Schopehauer, *Sämtliche Werke. I. Die Welt als Wille und Vorstellung* I. Ed. de W. F. von Löhneysen. Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1986, p. 557. [Ed. esp.: *El mundo como voluntad y representación*. Trad. de Roberto R. Aramayo, Madrid, FCE / Círculo de Lectores. 2004, vol. I, p. 514.])

edición de su obra capital, él mismo establece que lo que ha de comunicar es un único pensamiento,[3] el cual consiste en que "voluntad y representación agotan la esencia tanto del mundo como del hombre".[4] Pero esto no quiere decir, de ninguna manera, que asistamos en tal filosofía a un dualismo, a una lucha de dos fuentes originarias y contrarias. No es que representación y voluntad se encuentren en un mismo plano como cofundantes del mundo. En efecto, para dicho filósofo, el mundo puede verse como siendo esencialmente

representación y esencialmente voluntad.[5] Sin embargo, la representación o mundo fenoménico no es otra cosa que voluntad: "Por eso llamábamos al mundo fenoménico su espejo, su objetivación".[6] Incluso en un fragmento de 1817 escribe: "toda mi filosofía se deja compendiar en este aserto: el mundo es el autoconocimiento de la voluntad".

¿Por qué hablamos entonces de "filosofía de la vida y filosofía para la vida" y no sencillamente de filosofía de la voluntad? Decimos "filosofía de la vida" porque es una filosofía de la voluntad:

[3] *Cf. ibid.*, "Vorrede zur ersten Auflage", p. 7. [Ed. esp.: *ibid.*, p. 65.]

[4] A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke. II. Die Welt als Wille und Vorstellung II*, cap. 50, p. 824. [Ed. esp.: *ibid.*, vol. II, p. 625.]

[5] Esto se aclara cuando se toma en cuenta el papel que juega la filosofía y, aún más, la tradición filosófica en la que él se siente situado: la filosofía moderna. Esta expresión se encuentra como presentación de la obra, para entrar a ella; pero en la filosofía moderna no pueden estar nunca en el mismo plano ontológico 'voluntad' y 'representación'. Partiendo de la evidencia, lo que se intuye es que el mundo es representación, y, tras esta intuición inmediata, se produce toda la construcción del edificio que permite el principio de razón: las representaciones intuitivas y las representaciones abstractas: mundo de la naturaleza y mundo del espíritu, el devenir de la ciencia, del sentir y del concepto. Pero tras toda esta construcción, construcción bella, sólida, calculable, determinable y manipulable, el filósofo se siente exigido por dar una respuesta más profunda, una respuesta al preguntar metafísico que espontáneamente brota en él y que sostiene su quehacer: ¿este mundo como representación satisface plenamente nuestra inquietud existencial? ¿Podemos conformar nuestra búsqueda a este decir de la razón? Sabe nuestro autor que no. De hecho, lo expresado hasta aquí se le revelará como importante y decisivo pero secundario. Los fenómenos requieren de una explicación más esencial, una explicación que no venga de una especulación sino de una intuición. Y lo que intuirá será ser voluntad. (*Vid.* los primeros parágrafos del libro segundo, "El mundo como voluntad", de *Die Welt als Wille und Vorstellung.*)

[6] A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke. Die Welt als Wille und Vorstellung I*, parág. 54, p. 389. [Ed. esp.: vol. I, p. 369.]

> [...] y lo que la voluntad quiere, siempre es la vida, dado que ella misma no es sino la presentación de ese querer de cara a la representación; así viene a ser una y la misma cosa, sólo un pleonasmo, decir sin más "la voluntad" en vez de "la voluntad de vivir" [...] y cuando esté ahí la voluntad, también estará ahí la vida y el mundo.[7]

En efecto, el ser del mundo es voluntad, una voluntad de vivir que, inconscientemente, pretende amplificarse; es un querer ciego, es pura actividad creadora[8] pero increada, irracional, inefable. Ella misma no tiene suelo, produce irracionalmente toda posibilidad de suelo, de racionalidad. Es por esto que se sostiene aquí que su filosofía es una filosofía de la vida, filosofía que únicamente lo que hace es describirla, por ser ésta el más rico material para la misma. Lo que no quiere decir que su filosofía sea una apuesta optimista por la vida, pues ésta, al depender completamente de la voluntad, no puede transformar su ser: es absurda, carente de sentido, un autoengaño.

Decimos "filosofía para la vida" porque la filosofía (al igual que la religión)[9] brota desde la vida misma del ser humano, en el cual hay una necesidad existencial que nuestro autor llama "metafísica". Ésta es natural pues en su naturaleza acontece el asombrarse frente a la existencia y, de manera paulatina, reflexionar sobre ella. Ello se agudiza, principalmente, porque puede hacerse consciente de su finitud como individuo, dado que es privativo de él llegar a la consciencia del fenómeno de la muerte. En efecto, dicha disposición metafísica le atañe sólo a él, ya que, por su naturaleza, sólo en él la voluntad que se manifiesta en el conjunto de todos los seres, sintientes o no, llega a la reflexión y pone a la existencia del individuo y a la existencia como totalidad como problema, no como algo dado. Aquí es donde tiene lugar el asombro, del cual nace la filosofía. En efecto, de acuerdo

[7] *Idem.*

[8] En todos los casos produce, en lo que crea, la apariencia de ser.

[9] Dice Schopenhauer: "los fundadores de las religiones y los filósofos vienen al mundo para despertarlo de su letargo e indicarle el elevado sentido de la existencia: los filósofos, para los pocos, los que están exentos; los fundadores de religiones, para los muchos, la humanidad a gran escala". (A. Schopenhauer, "Über Religion", en *Sämtliche Werke. IV. Parerga und Paralipomena II*, parág. 174, p. 383. [Ed. esp.: *Parerga y Paralipómena I*. Trad. de Pilar López de Santamaría. Madrid, Trotta, 2006, p. 340.].)

con Schopenhauer, es sólo hasta el enfrentamiento entre intelecto y voluntad donde el asombro tiene lugar. En los animales, por ejemplo, donde no se llega a tal enfrentamiento, el intelecto sólo se encuentra ciegamente al servicio de la voluntad, su determinación originaria, donde la existencia no es en nada enigmática ya que el intelecto no repara en ella pues su modo de ser consiste sólo en ser el mediador de los "motivos" al servicio de la voluntad, es decir, poner y disponer para los fines de ésta, que no son otros que permitirle permanecer en la vida manifestada en el individuo.

Así, decimos "filosofía para la vida" pues ésta surge como un intento por comprender lo que la vida misma es y, con ello, salir de la inquietante sensación de no saber qué es lo que somos ni por qué sufrimos y por qué morimos. Dice el autor antedicho: "si nuestra vida fuera infinita y carente de dolor, quizá no se le ocurriera a nadie preguntarse por qué existe el mundo y tiene justamente esta índole".[10] Así, la filosofía quiere interpretar y describir la vida en sus dimensiones centrales; pero, cabe decir, no es una labor meramente gratuita, pues pretende, en la medida de sus posibilidades, hacernos conscientes de la misma y, tras ello, tejer, como también lo hace nuestro autor, *consejos* sobre cómo vivir. Éstos los podríamos encontrar en su obra *Parerga und Paralipomena I*, principalmente en la sección "Aphorismen zur Lebensweisheit".[11] En consecuencia, la filosofía, en tanto actividad humana, puede (y debe) aportar elementos decisivos respecto de nuestra comprensión de mundo. Dichos elementos *podrían* no quedarse solamente en el terreno teórico, sino servirnos en nuestra vida misma.

Sufrimiento y muerte

La filosofía de Schopenhauer tiene como eje el reconocimiento de que el sufrimiento en el mundo es la constante del mismo. En efecto, desde su

[10] A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke. II. Die Welt als Wille und Vorstellung II*, cap. 17, p. 208. [Ed. esp.: *El mundo...*, vol. II, pp. 158-159.]

[11] Cabe reiterar que *Parerga und Paralipomena* no resume ni representa su filosofía, la cual se halla desplegada plenamente sólo en *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Dicha obra no es más que una colección de ensayos sobre la filosofía y sobre su filosofía, así como también, por ejemplo, sobre las mujeres, la religión, el lenguaje o la educación.

metafísica de la voluntad, esto no podría ser de otra manera, pues se debe a que el fenómeno no es más que la manifestación de la voluntad y, por ello, todo individuo, en tanto que manifestación espacio-temporal de la misma, se halla completamente a su servicio, más todavía, es la voluntad misma: "como espejo de tal afirmación está ahí el mundo, con un sinfín de individuos, en un tiempo y espacio infinitos, e infinitos sufrimientos, entre la procreación y la muerte, sin un final".[12]

La voluntad, siendo voluntad de vida, se afirma en la vida, como vida, quedando reducida, esta última, en todas sus formas posibles, a no ser más que voluntad. En efecto, para nuestro autor, es la misma voluntad la que despliega, irracionalmente, el orden de la vida, orden que no tendrá, en definitiva, otra función más que servirle a ella. Por eso es que no tiene sentido elevar, desde ningún lado, queja o plegaria alguna. Para Schopenhauer, "la voluntad representa la gran tragicomedia a su propia costa y es también su propia espectadora. El mundo es precisamente así porque la voluntad de la que es fenómeno es así, porque quiere así".[13] Los sufrimientos que padece el individuo no son, en sentido estricto, más que padecimientos de la voluntad. "La justificación del sufrimiento es que la voluntad se afirma a sí misma también en ese fenómeno; y esa afirmación se justifica y se compensa porque es la voluntad la que soporta los sufrimientos".[14]

Pero no por esto se disminuye la cuota de sufrimiento que la existencia implica. Por el contrario, la lucha de todos los individuos es la expresión de la contradicción que afecta a la voluntad de vivir en su interior y que se hace visible a través del *principium individuationis* cuyo "medio cruel de ilustrarla en forma inmediata y llamativa son las luchas entre animales. En esa escisión originaria se encuentra una inagotable fuente de sufrimiento pese a las precauciones que frente a ella se han tomado".[15]

[12] A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke. I. Die Welt als Wille und Vorstellung I*, parág. 60, p. 453. [Ed. esp.: *El mundo...*, vol. I, p. 428.]

[13] *Idem*. [Ed. esp.: *El mundo como voluntad y representación*. Trad. de Pilar López de Santamaría. Madrid, Trotta, 2003, vol. I, p. 428. A partir de aquí, las referencias a *Die Welt als Wille und Vorstellung*, se citarán de esta edición en español.]

[14] *Idem*.

[15] *Ibid*., parág. 61, p. 456. [Ed. esp.: *ibid*., p. 392.]

Lo mismo vale para el ser humano. Su vida transcurre en un constante mar de deseos que lo seducen por el placer que prometen pero donde descubre que en dicho placer obtenido por la satisfacción de algún deseo se encuentra sólo la puerta que conduce o a otros deseos o al aburrimiento, siendo, por tanto, preso, inevitablemente, de la necesidad, de la lucha frente a ellos y de la monotonía. Dice Schopenhauer que

> [...] entre el querer y el alcanzar discurre toda la vida humana. El deseo es por naturaleza dolor: la consecución genera rápidamente saciedad: el fin era sólo aparente: la posesión hace desaparecer el estímulo: el deseo, la necesidad, se hace sentir otra vez bajo una forma nueva: y si no, aparece la monotonía, el vacío, el aburrimiento, contra los cuales la lucha es tan penosa como contra la necesidad.[16]

No hay, por más que se construyan discursos que aparenten lo contrario, ni un sentido para el sufrimiento que soporta el ser humano (de lo cual hacen su negocio, principalmente, las religiones, aunque no sólo ellas) ni una posibilidad de salir, en tanto individuos,[17] de él. No obstante, no desde el conocimiento conceptual sino más bien existencial de este hecho, es que puede acontecer una alta reducción, nunca anulación, del sufrimiento. Dicho conocimiento no conceptual sino existencial es el que da lugar a la compasión.[18]

[16] *Ibid*., parág. 57, p. 430. [Ed. esp.: *ibid*., p. 371.]

[17] Para nuestro filósofo: "por lo que se refiere a la vida del individuo, cada historia vital es una historia de sufrimiento; pues, por lo regular, todo curso vital es una serie continuada de grandes y pequeñas desgracias que cada cual oculta en lo posible, porque sabe que los otros rara vez sentirán simpatía o compasión, y casi siempre satisfacción al representarse las calamidades de las que en ese momento se han librado". (*Ibid*., parág. 59, pp. 444-445. [Ed. esp.: *ibid*., p. 382.])

[18] *Cf.* A. Schopenhauer, "Die beiden Grundprobleme der Ethik", en *Sämtliche Werke. III. Kleinere Schriften*, parág. 19, p. 781. [Ed. esp.: *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Trad., introd. y notas de Pilar López de Santamaría. Madrid, Siglo XXI, 1993, p. 270.] Ahí claramente señala que "para el descubrimiento de la compasión, mostrada como la *única fuente de las acciones desinteresadas y, por tanto, como la verdadera base de la moralidad*, no se precisa de ningún conocimiento abstracto sino sólo del intuitivo, de la mera captación del caso concreto a la que se reacciona inmediatamente sin ninguna mediación ulterior del pensamiento".

La compasión: auténtico pivote del *obrar ético*

Alle Liebe [αγάπε, *caritas*] ist Mitleid.
A. Schopenhauer

Die moralische Trefflichkeit [steht] höher denn alle theoretische Weisheit, als welche immer nur Stückwerk ist und auf dem langsamen Wege der Schlüsse zu dem Ziele gelangt, welches jene mit *einem* Schlage erreicht.[19]
A. Schopenhauer

La ética de Schopenhauer, inseparable de su concepción general de la existencia,[20] descubre que sólo hay un modo de actuar que propiamente se podría calificar de moral. Éste tiene lugar cuando acontece un conocimiento profundo de la existencia, no conceptual ni procedente, en general, del conocimiento abstracto.[21] "Un conocimiento inmediato e intuitivo que no

[19] "La excelencia moral está por encima de toda sabiduría teórica, que es siempre una mera obra imperfecta y llega por el largo camino de la deducción al fin que aquella alcanza de un golpe". (*Ibid*., parág. 22, p. 808. [Ed. esp.: *ibid*., p. 294.])

[20] La ética, para nuestro autor, no puede elaborarse sin física y metafísica, y viceversa, pues se hallan íntimamente unidas, por lo que el intento de llevar a cabo esto de manera separada está condenado al fracaso. En una analogía con la armonía y la melodía, nos dice que "una mera filosofía moral, sin explicación de la naturaleza tal como la que Sócrates quiso implantar, es análoga a una melodía sin armonía, que es lo que Rousseau quería exclusivamente; y, en oposición a eso, una mera física y metafísica sin ética se corresponde con una mera armonía sin melodía" (A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*. *I. Die Welt als Wille und Vorstellung I*, parág. 52, 369. [Ed. esp.: *El mundo*..., vol. I, pp. 321-322.])

[21] Nos dice: "tampoco la virtud ni la santidad nacen de la reflexión sino de lo profundo de la voluntad y su relación con el conocer". (*Ibid*., parág. 12, p. 103. [Ed. esp.: *ibid*., p. 108.]) Y también: "ciertamente la virtud nace del conocimiento, pero no del abstracto, que se puede comunicar con palabras. Si fuera así, se podría enseñar y, al expresar aquí en abstracto su esencia, y el conocimiento que lo funda, habríamos mejorado también éticamente a quien lo comprendiera. Pero eso no es en modo alguno así. Antes bien, con las exposiciones o sermones éticos no se ha podido hacer un hombre virtuoso más de lo que todas las estéticas desde Aristóteles acá hayan hecho un poeta. Pues el concepto es estéril para la verdadera e íntima esencia de la virtud como lo es para el arte, y sólo totalmente subordinado como instrumento puede prestar servicio en la ejecución y conservación de lo que ha sido conocido y resuelto por otra vía. *Velle non discitur* [Séneca, *Epist*. 81, 14]. Sobre la virtud, es decir, sobre la bondad

se puede dar ni recibir por medio de la razón [...y, por ello,] tampoco se puede comunicar sino que ha de abrirse a cada uno y que, por lo tanto, no encuentra su adecuada expresión en palabras sino únicamente en hechos, en la conducta, en el curso vital del hombre".[22] En esto radica que no se pueda enseñar a *ser bueno* y que la ética tenga una función, en tanto que disciplina filosófica, meramente descriptiva y no prescriptiva.[23] Dicho modo de actuar recibe el nombre de *compasión*.

La compasión es una negación del sufrimiento sin que implique negar, con ello, la vida. Consiste en una afirmación de la vida en la negación del sufrimiento, lo cual exige una *descentralización*, pues se trata de actuar en la disminución del sufrimiento que acontece en el otro, *no en mí*. Para ello es necesario que ocurra un debilitamiento de las fronteras del yo, es decir, se requiere desvanecer la tendencia del individuo a afirmarse como centro y eje de la vida misma, tendencia natural por la que busca disponer de todo como un medio para él.

La voluntad, auténtico ser del mundo, es ciega y única, y en su objetivación deviene el fenómeno, donde impera, formalmente, el principio de razón. Esto ocurre, cabe decir, sin diezmar un ápice el ser de la voluntad, pues el mundo fenoménico es meramente un reflejo de la misma, un reflejo insustancial,[24] aunque no por ello una ilusión.[25] Aquí sucede que la

---

del ánimo, los dogmas abstractos no tienen de hecho influjo alguno: los falsos no lo perturban y los verdaderos difícilmente lo favorecen". (*Ibid*., parág. 66, p. 501. [Ed. esp.: *ibid*., p. 429.])

[22] *Ibid*., parág. 66. [Ed. esp.: *ibid*., p. 431.]

[23] Agrega nuestro autor que "en este libro de ética no hay que esperar preceptos ni una doctrina de los deberes; y aún menos se ha de formular un principio moral general, algo así como una receta universal para crear todas las virtudes. Tampoco hablaremos de ningún *deber incondicionado* porque [...] contiene una contradicción, ni de una 'ley para la libertad', que se encuentra en el mismo caso. No hablaremos en absoluto del deber". (*Ibid*., parág. 53, p. 376. [Ed. esp.: *ibid*., p. 328.]) Vale también lo dicho en el primer apartado de este capítulo.

[24] Decimos insustancial en el sentido de que el mundo como representación no depende de sí mismo para existir. Sobre el concepto de 'sustancia', *vid*., por ejemplo, Aristóteles, *Metafísica*, libro IV, 2; libro V, 7 y 8; libro VII, 1. También en Descartes, *Principia philosophia*, I, 51: "Per substantiam nihil aliud intelligere possumusm quàm rem quae ita existit, ut nullâ aliâ re indigeat ad existendum". (*Oeuvres de Descartes*. Ed. de Charles Adam y Paul Tannery. París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1905, t. VIII, p. 24.)

[25] "Todo el mundo de los objetos es y sigue siendo representación, y justamente por eso está condicionado por el sujeto absoluta y eternamente: es decir, tiene idealidad transcen-

voluntad cae presa, por así decirlo, del *principium individuationis*, que no es otra cosa que la conjunción del tiempo y el espacio,[26] de donde surge la diversidad total de los seres. En efecto,

> [...] la voluntad como cosa en sí se halla fuera del dominio del principio de razón en todas sus formas, por lo que carece absolutamente de razón, si bien cada uno de sus fenómenos se halla sometido al principio de razón: está además libre de toda pluralidad, aunque sus fenómenos en el tiempo y el espacio son incontables: ella misma es una: pero no como lo es un objeto, cuya unidad se conoce solamente en oposición a la posible pluralidad; ni tampoco como lo es un concepto, que ha surgido únicamente por abstracción de la pluralidad: sino que es una como aquello que se encuentra fuera del espacio y el tiempo, del *principium individuationis*, es decir, de la posibilidad de la pluralidad.[27]

Pero la pluralidad no afecta a la voluntad misma, que permanece siempre la misma, sino sólo a sus fenómenos. "Ella está presente entera e indivisa en cada uno de ellos". Pero cada uno de ellos, al ser íntegramente la voluntad, "quiere poseerlo todo o al menos dominarlo, y lo que se le resiste quiere negarlo. En los seres cognoscentes a eso se añade que el individuo es soporte del sujeto cognoscente y éste, soporte del mundo",[28] es decir, del mundo que le es dado sólo como representación. Desde esta perspectiva, su propia muerte implica para él la pérdida del sostén del mundo y, por tanto, del mundo mismo. Por eso es que los demás individuos son vistos

---

dental. Mas no por ello es engaño ni ilusión: se da como lo que es, como representación y, por cierto, como una serie de representaciones cuyo nexo común es el principio de razón". (A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke. I. Die Welt als Wille und Vorstellung I*, parág. 5, p. 46. [Ed. esp.: *El mundo*..., vol. I, p. 63.]) Sobre la función del principio de razón suficiente, *vid*. A. Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*.

[26] "Denominaré al tiempo y al espacio el *principium individuationis* [...] pues el tiempo y el espacio son lo único por lo que aquello que es igual y una misma cosa, según la esencia y el concepto, aparece como diferente, como pluralidad en yuxtaposición y sucesión: ellos son, por lo tanto, el *principium individuationis*". (A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke. I. Die Welt als Wille und Vorstellung I*, parág. 23, p. 173. [Ed. esp.: *El mundo*..., vol. I, p. 165.])

[27] *Ibid*., parág. 23, pp. 173-174. [Ed. esp.: *ibid*., p. 165.] También *cf. ibid*., parág. 61, p. 454. [Ed. esp.: *ibid*., pp. 390-391.]

[28] *Ibid*., parág. 61, p. 454. [Ed. esp.: *ibid*., p. 391.]

por él sólo como medios para que éste consiga sus fines. "Cada individuo cognoscente es en verdad y se encuentra a sí mismo como toda la voluntad de vivir o el en sí del mundo, y también como la condición complementaria del mundo como representación; por lo tanto, como un microcosmos equiparable al macrocosmos. [...] Esa manera de sentir es el egoísmo esencial a cada cosa de la naturaleza".[29] En ello radica el esclarecimiento del hecho de que cada individuo se sienta el centro del mundo: que el mundo

mismo *le sucede* como algo directamente a él, donde está completamente implicado. A esto se debe que "su propio ser y su conservación se antepongan a todos los demás juntos. Cada uno mira su propia muerte como el fin del mundo, mientras se entera de la de sus conocidos como de algo en buena medida indiferente a no ser que esté implicado personalmente en ella".[30] De aquí se sigue que lo que anima a todo lo existente es el egoísmo. Un egoísmo titánico y brutal, pero natural, cuyo lema es "todo para mí y nada para los demás",[31] y que le hace decir "*pereat mundus, dum ego salvus sim*".[32] La compasión sería, desde esta tendencia natural de una voluntad ciega, antinatural. Y, por ello, también el acto moral. El acontecer natural del mundo es, desde tal filosofía, inmoral.

¿Qué ocurre en el acto de compasión? Se trastoca la afirmación absoluta de la vida en el individuo por una afirmación de la vida más allá de él mismo. Este acto anómalo es posible y sucede mediante el reconocimiento del otro individuo no como otro del yo, como un "no-yo" sino como "otra vez yo". Pero este "otra vez yo" no quiere decir que ocurra una afirmación del individuo ampliada hacia el otro, sino, al contrario, se trata de una disminución de la afirmación de la vida en el individuo por afirmar la vida en el otro. Esto ocurre así porque en el acto de compasión acontece un conocimiento de que no hay, en realidad, fronteras entre los individuos,

[29] *Ibid*., parág. 61, pp. 454-455. [Ed. esp.: *ibid*., p. 391.]

[30] *Idem*.

[31] A. Schopenhauer, "Die beiden Grundprobleme der Ethik", en *Sämtliche Werke*. *III. Kleinere Schriften*, parág. 14, p. 728. [Ed. esp.: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 222.]

[32] "Que perezca el mundo mientras yo me salve". (*Cf. ibid*., parág. 22, p. 803. [Ed. esp.: *ibid*., p. 289.])

que más bien éstas son sólo apariencias del *principium individuationis* y que tras ellas lo que verdaderamente hay es una *identidad* de todos los seres. Todas las acciones morales dependen de qué tan claramente se revele tal conocimiento, las cuales pueden ir desde limitar la afirmación de la propia voluntad para impedir la negación de la voluntad ajena hasta afirmar la voluntad ajena al precio de negar la propia. Ese conocimiento profundo de la vida revela que el dolor y el placer ajenos no son en realidad ajenos, sino que más bien son propios. Lo que acontece, en suma, en el acto pleno de la compasión, es una apertura ilimitada a todos los seres, apertura sólo posible por la consciencia de que no hay propiamente un yo, sino que éste emerge como afirmación particular de una misma cosa en cada uno de los seres en que aparece como escindida al dar lugar al fenómeno. El yo, así, ya no sería propiamente un yo, pues la compasión abre la puerta a una liberación del error de afirmar ciegamente la voluntad en su singularidad fenoménica, lo cual, esto último, es lo que ha traído como consecuencia una elevada cuota de sufrimiento.

En este conocimiento se sigue afirmando la vida, pero no ya en el individuo, sino en la vida toda, en general, con lo que queda a su vez afirmado él, pero subsumido en ella.[33] Hay, pues, una liberación del individuo, y todos los dolores y placeres son también suyos y los suyos son de todos los demás. Los individuos siguen estando, pero se saben interdependientes entre sí. Se saben *relativos*. Acontece, en suma, que la tenue frontera que separa individuos se transparenta quedando, bajo la luz de tal conocimiento, todos identificados. Verdugo y víctima, amo y esclavo, tan diferentes en la representación, en su ser son lo mismo. Ésta es la razón por la que sólo

[33] Nos dice: "descubrimos que el sufrimiento es esencial a la vida en conjunto e inseparable de ella, y cómo vimos que todo deseo nace de una necesidad, de una carencia, de un sufrimiento [...] Por lo tanto, al margen de lo que la bondad, el amor y la nobleza hagan por los demás, se tratará siempre de un simple alivio de sus sufrimientos; y, por consiguiente, lo único que les puede mover a las buenas acciones y las obras de la caridad es el conocimiento del sufrimiento ajeno que se hace inmediatamente comprensible a partir del propio y se equipara a él. Pero de ahí resulta que el amor puro (αγάπε, *caritas*) es por naturaleza compasión, sea grande o pequeño el sufrimiento que mitiga, en el cual se incluye cualquier deseo insatisfecho". (A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke. I. Die Welt als Wille und Vorstellung* I, parág. 67, pp. 510-511. [Ed. esp.: *El mundo*..., vol. I, p. 437.])

la compasión puede ser el único fundamento posible de la moral y de las acciones de valor moral.[34] Todas las demás acciones, las que no se hallan alumbradas por dicho conocimiento que posibilita la compasión, están motivadas por el egoísmo, por la afirmación ciega y natural de la voluntad en el individuo. Tal acto sólo puede ser llevado a cabo por el ser humano, dado que en éste, en ocasiones, se logra emancipar el conocimiento del servicio ciego a la voluntad. En los demás animales, la voluntad se manifiesta

también en todo su actuar, "pero se trata de una actividad ciega, acompañada de conocimiento pero no dirigida por él".[35]

Algunas puntualizaciones respecto de la ética de Schopenhauer

La ética desarrollada por nuestro autor y que, según él, es armónica y consecuente con todas las demás partes de su filosofía,[36] parece ser, dentro de la historia de la filosofía occidental, "nueva e inaudita". Pero en su esencia no lo es, ya que

> [...] concuerda plenamente con el verdadero dogma cristiano e incluso en lo esencial está ya contenido y presente en él, como también coincide con la misma exactitud con las doctrinas y preceptos éticos que se hallan expuestos de forma muy diferente en los libros sagrados hindúes.[37]

Respecto de ello, y para evitar equívocos en la interpretación de tal filosofía, hay que aclarar dos cosas: 1) la renuncia de la vida no es la finalidad

[34] Schopenhauer dedica un escrito completo al tema y lleva por título *Über das Fundament der Moral* y se halla, junto con su escrito *Über die Freiheit des menschlichen Willens*, en el libro *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, incluido en el volumen III (*Kleinere Schriften*) de la edición de las obras completas de este autor.

[35] A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke. I. Die Welt als Wille und Vorstellung I*, parág. 23, p. 176. [Ed. esp.: *El mundo*..., vol. I, p. 167.]

[36] Y no podría ser de otra manera dado lo que él mismo nos ha dicho, que en toda la obra se comunica un único pensamiento. (*Vid. supra*, n. 19.)

[37] *Ibid.*, parág. 70, p. 554. [Ed. esp.: *ibid.*, p. 471.]

del acto compasivo, sino la disminución del sufrimiento en la vida, y 2) la compasión schopenhaueriana, dirigida hacia todo individuo, concuerda más con las doctrinas de la India[38] (budismo y brahmanismo) que con la doctrina cristiana, donde el acto compasivo excluye, por ejemplo, a los animales.[39] Sobre el primer punto hemos ya hablado en el apartado anterior. Pero respecto del segundo, que es hacia donde se ha dirigido principalmente la crítica contra Schopenhauer, donde destaca Nietzsche,[40] todavía requiere ser explicado. En efecto, el cristianismo es, para Schopenhauer, en lo que refiere a ciertos preceptos éticos hallados en la esencia del mismo, rescatable. Pero dicha religión no es, según él, el manantial más prístino del que pudiéramos beber para comprender su ética. Ese estatuto le correspondería, en todo caso, a las aludidas religiones de la India. En su ensayo *Über die Religion*, incluido en *Parerga und Paralipomena II*, interpreta el fenómeno de la religión destacando, principalmente, las enseñanzas morales de las religiones. Las religiones protagonistas en dicho estudio son, principalmente, cinco, enumeradas de la siguiente manera de acuerdo con su *valor moral*:[41] 1) budismo, 2) hinduísmo, 3) cristianismo, 4), islamismo, y, por último, 5) judaísmo.

[38] La máxima que expresa el conocimiento vivo de la verdad que comunica su filosofía, verdad de donde brota la auténtica compasión, está contenida en lo que él llama "el fruto del supremo conocimiento y sabiduría humanos, cuyo núcleo nos ha llegado finalmente en las *Upanishads*, el mayor regalo de este siglo" (*ibid*., parág. 63, p. 485 [ed. esp.: *ibid*., p. 416]): "Tat tvam asi". (*Cf. ibid*., parág. 44, p. 311. [Ed. esp.: *ibid*., p. 275.])

[39] *Vid*. "Über Religion", en *Parerga und Paralipomena II*, 1986e, parág. 437 y ss. [Ed. esp.: *Parerga y Paralipómena II*. Trad. de Pilar López de Santamaría. Madrid, Trotta, 2009, pp. 382 y ss.] Ahí señala, por ejemplo, que "otro defecto fundamental del cristianismo [...] es que ha separado de forma antinatural al hombre del *mundo animal*, al que pertenece en esencia, y sólo quiere admitirlo a él, considerando los animales directamente como *cosas*".

[40] Claramente expuesta en el tercer tratado de su *Zur Genealogie der Moral* de 1887. También véase el fragmento 21 de "Streifzüge eines Unzeitgemässen", en *Götzen-Dämmerung*.

[41] Esto puede verse, por ejemplo, en lo siguiente: "el lado peor de las religiones [consiste en] que los creyentes de cada una de ellas se consideran autorizados a todo en contra de todas las demás, y por eso proceden contra ellas con la perfidia y crueldad más manifiestas: así los mahometanos con los cristianos y los hindúes; los cristianos con los hindúes, los mahometanos, los pueblos americanos, los negros, los judíos, los herejes, etcétera. No obstante, quizá me exceda cuando digo *todas* las religiones: pues, en honor de la verdad, he de decir

El cristianismo es una religión intermedia entre la profunda sabiduría budista y el optimismo judío. En justicia a tal religión, nuestro autor aduce como sus ventajas el haber eliminado el paganismo grecorromano y el haber desbancado al judaísmo, respecto de las cuales es muy superior tanto en su moral como en su dogmática.[42] Su desventaja frente a las demás religiones consiste en que no es una pura doctrina, sino esencial y principalmente una historia: una serie de acontecimientos, un complejo de hechos, de acciones y sufrimientos de seres individuales; historia que constituye el dogma cuya creencia santifica.[43] Aunque lo más reprochable a esta religión se basa más en lo que mantiene como herencia del judaísmo, que a lo producido propiamente por él. Un ejemplo sobresaliente de ello consistiría en la triste historia de su trato a los animales, en la que ellos, a diferencia del brahmanismo y del budismo, han sido reducidos a cosas.[44]

El "verdadero dogma cristiano" al que se refiere nuestro autor y que, según él, está influenciado por las religiones de la India,[45] se encuentra en

---

que los fanáticos horrores surgidos de ese principio solamente los conocemos en los partidarios de las religiones monoteístas, es decir, exclusivamente en el judaísmo y sus dos ramificaciones: el cristianismo y el islam. Respecto de los hindúes y los budistas no se nos informa de nada semejante [...atribuible] al carácter extremadamente benévolo de aquellas religiones, que inculcaban sin cesar el buen trato a todo lo viviente". (A. Schopenhauer, "Über Religion", en *Sämtliche Werke. V. Parerga und Paralipomena II*, parág. 174, pp. 422-423. [Ed. esp.: *Parerga y Paralipómena II*, p. 371.])

[42] "El cristianismo es muy superior a aquellas dos religiones [...] no sólo en la *moral*, donde las doctrinas de la *caritas*, el amor a los enemigos, la resignación y la negación de la propia voluntad son suyas en exclusiva —se entiende, en Occidente—, sino incluso en la *dogmática*". (*Ibid.*, parág. 177, pp. 428-429. [Ed. esp.: *ibid.*, p. 376.])

[43] *Cf. ibid.*, parág. 177, pp. 436-437. [Ed. esp.: *ibid.*, pp. 381-382.] Ahí señala, entre otras cosas, que "a aquella índole histórica del cristianismo se debe el que los chinos se burlaran de los misioneros como de unos cuentistas".

[44] *Vid. infra*, n. 53.

[45] *Cf. ibid.*, parág. 179, pp. 450 y ss. [Ed. esp.: *ibid.*, pp. 393 y ss.] Para nuestro autor, "con las doctrinas del Nuevo Testamento [...] en lo más íntimo y esencial se logra una concordancia con las antiguas religiones de la India. Todo lo que en el cristianismo es verdad se encuentra también en el brahmanismo y el budismo [...] el espíritu de la sabiduría hindú se puede percibir en el Nuevo Testamento igual que el aroma de una flor que llega desde los lejanos paisajes tropicales flotando sobre montes y cascadas". (*Ibid.*, parág. 179, pp. 450-

lo prescrito por los apóstoles respecto del amor al prójimo ("ama a tu prójimo como a ti mismo"), hacer el bien, pagar el odio con amor y caridad, ser paciente, amable, soportar sin resistencia todas las posibles ofensas, etcétera.[46] Germen que floreció, principalmente, en los escritos de los santos y místicos cristianos.[47]

Nuestro autor se sirve del cristianismo para contribuir con ejemplos en la comprensión de aquel conocimiento que su ética ha descrito, pero lo hace no sólo por aquel dogma recién relatado, sino porque dicha religión es *la que nos queda más próxima*.[48] Mas para él, el conocimiento profundo del que se está hablando "lo encontramos aún más desarrollado, expresado con mayor variedad y presentado con mayor viveza de lo que pudiera estar en la Iglesia cristiana y en el mundo occidental, en los escritos antiguos de la literatura sánscrita".[49] En la ética de los hindúes,[50]

451. [Ed. esp.: *ibid*., p. 393.]) Y también: "yo incluso abrigo la esperanza de que alguna vez vendrán investigadores bíblicos familiarizados con las religiones hindúes, que serán capaces de demostrar la afinidad de éstas con el cristianismo incluso en sus rasgos especiales". (*Ibid*., parág. 179, p. 451. [Ed. esp.: *ibid*., pp. 393-394.]) *Cf.* A. Schopenhauer, "Die beiden Grundprobleme der Ethik", en *Sämtliche Werke. III. Kleinere Schriften*, parág. 19, p. 776. [Ed. esp.: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 266.]

[46] *Cf.* A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke. I. Die Welt als Wille und Vorstellung I*, parág. 68, p. 525 [ed. esp.: *El mundo*..., vol. I, p. 448]; A. Schopenhauer, "Die beiden Grundprobleme der Ethik", en *Sämtliche Werke. III. Kleinere Schriften*, parág. 18, p. 762 [ed. esp.: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 253].

[47] "Éstos predican, junto al amor puro y la total resignación, la absoluta pobreza voluntaria, la serenidad verdadera, la completa indiferencia hacia todas las cosas mundanas, la muerte de la propia voluntad". (A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke. I. Die Welt als Wille und Vorstellung I*, parág. 68, p. 525. [Ed. esp.: *El mundo*..., vol. I, p. 448.])

[48] Esta expresión tiene el sentido de proximidad tanto cultural como regional. Schopenhauer le está hablando, en primer lugar, al lector alemán, en segundo lugar, al europeo (y occidental, en sentido amplio) y, por último, a la humanidad entera. Por esta razón es que le es útil el cristianismo. Pero sólo como base para dirigirse al pensamiento moral de la India, que considera más profundo.

[49] *Ibid*., parág. 68, p. 526. [Ed. esp.: *ibid*., p. 450.]

[50] Nos dice: "nunca se ha acercado ni se acercará tanto un mito a una verdad filosófica asequible para pocos, como esa vieja doctrina del pueblo más noble y antiguo [...] en la que domina aún como creencia popular generalizada y tiene una clara influencia en la vida hoy como hace cuatro mil años [...] En la India nunca arraigarán nuestras religiones: la originaria

> [...] se prescribe: amar al prójimo negando completamente todo amor propio; el amor en general, no limitado al género humano sino extendido a todo lo viviente; hacer el bien hasta desprenderse de lo ganado con el sudor de la propia frente; paciencia ilimitada frente a todo el que nos ofende; pagar el mal, por grave que sea, con bien y amor; soportar voluntaria y alegremente cualquier afrenta; abstenerse de toda alimentación animal.[51]

Todavía más, a decir de nuestro filósofo, la máxima que expresa el conocimiento vivo de la verdad que su filosofía comunica, verdad de donde brota la auténtica compasión, está contenida en lo que él llama:

> [...] el fruto del supremo conocimiento y sabiduría humanos, cuyo núcleo nos ha llegado finalmente en las *Upanishads*, el mayor regalo de este siglo; ahí se expresa de muy diversas formas pero en especial cuando se hace desfilar ante la vista del discípulo todos los seres del mundo, vivos e inertes, y respecto de cada uno se pronuncia aquella palabra convertida en fórmula y en cuanto tal denominada *mahavakya* [la gran palabra]: *tatoumes*, más correctamente, *tat twam asi*, que significa "eso eres tú".[52]

Y más adelante:

> [...] en relación con el obrar no soy capaz de expresar más dignamente esa verdad que con la fórmula del veda ya citada: *tat twam asi!* ("¡éste eres tú!"). Quien sea capaz de decírsela a sí mismo respecto de todos los seres con los que entra en contacto, con claro conocimiento y sólida convicción interior, con ello tiene asegurada la virtud y la santidad, y se encuentra en el camino directo a la salvación.[53]

Por último, resta decir que, para Schopenhauer, con los actos auténticos de compasión no se elimina completamente el sufrimiento, aunque sí se

---

sabiduría del género humano no será desbancada por los acontecimientos de Galilea. Sí hay, en cambio, un reflujo de la sabiduría hindú hacia Europa, donde provocará un cambio radical en nuestro saber y nuestro pensamiento". (*Ibid*., parág. 63, p. 487. [Ed. esp.: *ibid*., p. 417.])

[51] *Ibid*., parág. 68, pp. 427-428. [Ed. esp.: *ibid*., p. 450.]

[52] *Ibid*., parág. 63, p. 485. [Ed. esp.: *ibid*., p. 416.]

[53] *Ibid*., parág. 66, p. 509. [Ed. esp.: *ibid*., p. 435.]

atenúa. Ello se debe a que éste estará presente siempre que haya afirmación de la vida. Pero es mucho menor si se afirma, dado ese conocimiento que posibilita la compasión, la vida toda, que si se afirma, en la tendencia egoísta y natural, la de cada individuo. No es lo mismo responsabilizarse por el placer y el dolor totales, que sólo por el propio; lo último da como resultado lo que este autor ha descrito como el escenario del mundo donde hay una guerra intensa e interminable de todos contra todos,[54] lo primero mitiga el alto costo de sufrimiento que implica la vida.

Vigencia de la filosofía de Schopenhauer para el debate actual en el campo de la bioética

> Offenbar ist es an der Zeit, daß der jüdischen Naturauffassung in Europa wenigstens hinsichtlich der Tiere ein Ende werde und *das ewige Wesen, welches wie in uns auch in allen Tieren lebt*, als solches erkannt, geschont und geachtet werde.[55]
>
> A. Schopenhauer

De la ética de Schopenhauer, una ética de la compasión, son muchas las consideraciones que se pueden desprender para ofrecer luz al debate actual.

[54] Nuestro autor llega a decir: "el mundo es el infierno, y los hombres se dividen en almas atormentadas y diablos atormentadores". (*El amor, las mujeres y la muerte*, p. 122.) Y también que "el infierno del mundo supera al infierno de Dante en que cada cual es diablo para su prójimo. Hay también un archidiablo, superior a todos los demás, y es el conquistador que pone centenares de miles de hombres unos frente a otros, y les grita: 'Sufrid: morir es vuestro destino; así, pues, ¡fusilaos, cañoneaos los unos a los otros!' Y lo hacen". (*Ibid.*, p. 126.) También encontramos esta imagen en Schopenhauer, donde dice: "¿Pues de dónde ha tomado Dante la materia de su infierno más que de este, nuestro mundo real? Y, sin embargo, fue un infierno muy bien descrito. En cambio, cuando se le presentó la tarea de pintar el cielo y sus alegrías encontró una dificultad insuperable, precisamente porque nuestro mundo no le ofrecía ningún material para algo así". (A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke. I. Die Welt als Wille und Vorstellung I*, parág. 59, pp. 445-446. [Ed. esp.: *El mundo*..., vol. I, pp. 383-384.])

[55] "Es tiempo de que llegue a su fin la concepción judía de la naturaleza en Europa, al menos en lo que a los animales respecta, y se reconozca como tal, se proteja y se respete la *esencia eterna que, como en nosotros, vive también en todos los animales*". (A. Schopenhauer,

En efecto, a lo largo de su obra podemos encontrar (o se pueden derivar), entre otras cosas, una dura crítica a la alta estima que se tiene de la ciencia y la razón, al antropocentrismo, al racismo, al suicidio. También encontramos de manera explícita reflexiones sobre el tema de los animales, de donde resalta una alta consideración por ellos, por su subjetividad y sus derechos (crítica explícita al especismo). Su filosofía, en un sentido ontológico, describe tanto una horizontalización como una pérdida de los centros individuales. Expresamente sitúa como la conducta *auténticamente moral*, la dirigida por el más profundo conocimiento de la vida, tendría que confluir en el respeto a todos los seres, tanto humanos y animales como vegetales y minerales. Horizontalización y pérdida de centros confluyen en una ética de la compasión entendida como apertura a todos los seres. Este conocimiento es representado por la asunción del *dictum* védico: *tat twam asi* y sólo tiene su plena realización cuando es manifestado sinceramente frente a "todos los seres del mundo, vivos e inertes". De lo que se desprendería una alta consideración por el medio ambiente.

Aunque en su estudio sobre la naturaleza en general nuestro autor describa una distinción entre especies y sostenga un desarrollo evolutivo de las mismas de acuerdo con el nivel de conocimiento que se da en ellas, no hay propiamente un humanismo. Dentro de dicha *scala naturae*,[56] el ser humano ocuparía el nivel más alto de objetivación de voluntad. Pero esto vale únicamente desde el horizonte de la representación, el cual es un horizonte superficial y absolutamente dependiente de la consideración más profunda y *verdadera* del mundo: ser voluntad. Desde esta última, el ser humano no se distinguiría, en su ser, ni de un gusano ni de una piedra. Tal consideración es la que da cuenta del conocimiento más elevado, aquel que da luz a la acción moral propiamente dicha y en donde podría fundarse

---

Sämtliche Werke. V. Parerga und Paralipomena II, parág. 177, p. 443. [Ed. esp.: *Parerga y Paralipómena II*, p. 387.])

[56] Esta idea se encuentra ya presente en Aristóteles, aunque es Charles Bonnet su mayor exponente. Pero en la filosofía de nuestro autor dicha idea no tiene el mismo sentido. En efecto, para él hay diferencia *superficial* o fenoménica en los seres. Pero dicha diferencia sólo se manifiesta desde la consideración del mundo como representación. Cuando ésta es alumbrada por aquello que se descubre como su ser verdadero, pierde todo el sentido que se le ha dado.

una crítica radical al especismo. Cabe decir algo más: al ser en el humano donde se llega a revelar el conocimiento más profundo sobre la vida, recae, a su vez, también sobre él, una mayor responsabilidad que se extendería, por tanto, a todos los seres.

Respecto de la razón, facultad en la que el ser humano ha confiado tanto, nuestro filósofo establece que no es más que un instrumento de la voluntad en la especie humana,[57] la cual trae consigo, como privilegios para el ser humano, la ciencia, el lenguaje y el obrar reflexivo.[58] Pero la razón no es de ninguna manera lo que constituye el verdadero núcleo de dicho ser,[59] sino que ese lugar lo ocupa el querer inconsciente de la voluntad; querer manifiesto de diferentes formas en cada una de las especies pero el mismo en todas. La razón, con todos sus productos, es secundaria y sólo tiene la función de mantener al ser humano en la existencia, de la misma manera en que lo hacen las garras y los colmillos en el tigre o las alas y el pico en el águila.[60]

[57] Postura que lo hace diferente de los pensadores de su época, una época ilustrada. En efecto, frente a la sobrevaloración de la razón nos encontramos una postura más sobria. Postura que alerta frente a la sublimación de la misma y sus productos, muchos de ellos ideológicos, y que desembocaría, por ejemplo, en las grandes guerras, la idolatría de la técnica, la sobreexplotación y el uso desmedido de los recursos naturales, dentro de los cuales se podría hacer una enorme lista pero baste mencionar, dentro de ellos, al medio ambiente en general, casa común de todas las especies, a los animales y al mismo ser humano. Dice Schopenhauer que "la razón sólo tiene una función: la formación del concepto; a partir de ella sola se explican con gran facilidad y por sí mismos todos los fenómenos [...] que distinguen la vida humana de la animal". (A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke. I. Die Welt als Wille und Vorstellung I*, parág. 8, p. 77. [Ed. esp.: *El mundo...*, vol. I, p. 87.])

[58] El análisis de ésta lo encontramos principalmente en el libro I de *Die Welt als Wille und Vorstellung*, pero se refiere sólo a su forma, la fundamentación de sus juicios y a su contenido. (*Cf. ibid.*, parág. 14, pp. 108 y ss. [Ed. esp.: *ibid.*, vol. I, pp. 111 y ss.]) El sentido *último* de ésta sólo se aclara tomando en cuenta el pensamiento completo vertido en dicha obra, es decir, tras ser reconsiderada desde su concepción del mundo como voluntad.

[59] Dice Schopenhauer que "la razón, como la facultad de conocer en general, es algo secundario, perteneciente al fenómeno e incluso condicionado por el organismo; y, en cambio, el verdadero núcleo, lo único metafísico y por tanto indestructible en el hombre es su voluntad". (*Ibid.*, parág. 6, p. 658. [Ed. esp.: *ibid.*, vol. I, p. 159.])

[60] Aunque es sabido "con certeza [...] que el cerebro humano es un arma mucho más temible que las garras del león". (A. Schopenhauer, "Aphorismen zur Lebensweisheit", en *Sämtliche Werke. IV. Parerga und Paralipomena I*, p. 566. [Ed. esp.: *Parerga y Paralipómena I*, p. 489.])

Mayor función tiene el entendimiento pues de éste depende el mundo como representación. Para nuestro autor, "no tiene más que una función: el conocimiento inmediato de la relación de causa y efecto; y la intuición del mundo real, a la vez que toda prudencia, sagacidad y dote inventiva, por muy variada que sea su aplicación, no son claramente más que manifestaciones de aquella simple función".[61] En el entendimiento consiste propiamente la subjetividad. Pero ésta no es propiedad exclusiva del ser humano, sino de todo animal. Desde el inicio de *Die Welt als Wille und Vorstellung* lo manifiesta:

> "El mundo es mi representación": ésta es la verdad que vale para todo ser viviente y cognoscente, aunque sólo el hombre puede llevarla a la consciencia reflexiva abstracta: y cuando lo hace realmente, surge en él la reflexión filosófica.[62]

Pero Schopenhauer ya se encuentra plenamente consciente de esta verdad desde su tratado de 1816, *Über das Sehn und die Farben*, donde expresa:

> Incluso el animal que está más cercano a las plantas, el pólipo, cuando toma su presa con sus brazos y la dirige a su boca, la ha visto, percibido (aunque todavía sin ojos separados), y por sí mismo nunca habría venido a esta intuición sin el entendimiento: el objeto observado es el motivo del movimiento del pólipo.[63]

Sujeto, por tanto, es todo aquel individuo capaz de representación: desde el pólipo hasta el ser humano.

En lo que respecta a diferencias fundamentales entre los seres humanos, sucede lo mismo. Por tal razón digo que desde su filosofía no puede haber,

[61] A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke. I. Die Welt als Wille und Vorstellung I*, parág. 8, p. 77. [Ed. esp.: *El mundo*..., vol. I, p. 87.]

[62] *Ibid*., parág. 1, p. 31. [Ed. esp.: *ibid*., p. 51.]

[63] A. Schopenhauer, 1986c, "*Über die Sehn und die Farben*", en *Sämtliche Werke. III. Kleinere Schriften*, parág. 1, p. 216. [Ed. esp.: *Sobre la visión y los colores*. Trad. de Jesús Carlos Hernández Moreno. Doc. inéd.]

en sentido estricto, un racismo.[64] En todo *Die Welt als Wille und Vortellung* el término *raza* sólo es mencionado cuatro veces. Y eso sólo en los *Comple-*

[64] A Alexis Philonenko le parece que habría un racismo implícito en Schopenhauer y, para ello, refiere una frase de las *Lecciones de Berlín*: "Zurückstehende Völker, Neger, Kalmüde, haben weniger, sind einander ähnlicher", pero es consciente de que no hay réplica de ésta en *Die Welt*. (*Cf.* Alexis Philonenko, *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, p. 142.) Nuestro autor tiene algunos comentarios que parecen apoyar la tesis de un racismo en él, por ejemplo, en *Über den Willen in der Natur* nos dice que "el que los negros hayan caído de preferencia y en grande en la esclavitud, es evidentemente una consecuencia de tener menos inteligencia que las demás razas humanas, lo cual no justifica, sin embargo, el hecho". (A. Schopenhauer, 1986c, "*Über den Willen in der Natur*", en *Sämtliche Werke. III. Kleinere Schriften*, p. 372. [Ed. esp.: *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Trad. de Miguel de Unamuno. Madrid, Alianza, 1970, p. 96.]) También en los "Aphorismen zur Lebensweisheit" leemos que "los hombres más sociables de todos suelen ser los negros, que son también los de menor categoría intelectual: según informes procedentes de Norteamérica aparecidos en periódicos franceses (*Le commerce*, 19 de octubre, 1837), los negros, tanto libres como esclavos, se recluyen juntos en gran número dentro del lugar más angosto, porque no pueden ver repetida con suficiente frecuencia su negra cara de nariz chata". (A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke. IV. Parerga und Paralipomena I*, cap. 2, p. 395. [Ed. esp.: *Parerga y Paralipómena I*, pp. 348-349.]) Al respecto, puedo decir que nuestro autor mantiene esta opinión porque la ciencia del siglo XIX ofrecía datos para la misma, como, por ejemplo, sus mediciones de los cerebros, con lo cual se destaca que, según ellos, también los cerebros de las mujeres europeas eran más pequeños que los de los hombres. En el libro *Über den Willen in der Natur*, nuestro autor tiene la intención de absorber de las investigaciones científicas de la época elementos que corroboren, por parte de la ciencia, la filosofía que él presenta. Respecto de lo citado de este libro, cabe decir también que en la edición alemana de las obras completas dicha cita es una nota marginal y no forma parte del cuerpo del texto, aunque en la traducción de Miguel de Unamuno no tenga ese lugar, pues es puesta como parte misma del cuerpo del texto. Por otra parte, algo parecido ocurre respecto de lo mencionado en los *Aphorismen*: nuestro autor sólo reproduce datos obtenidos de informes llegados de países esclavistas. No obstante, frente a ello y dentro de lo mencionado por ellos, formula una pequeña crítica, pues nos dice que aunque hubiera una diferencia en el nivel de inteligencia, que sería, de acuerdo con su filosofía, una diferencia superficial, de ninguna manera justificaría eso la esclavitud. Schopenhauer no podría, para ser consecuente con su filosofía, defender una superioridad esencial de un grupo humano respecto de otro y, mucho menos, sostener el uso de dichos grupos "inferiores" según el deseo y capricho del grupo "superior". Incluso hoy día, a pesar de que el consenso entre antropólogos y genetistas refiera que "las razas no existen, ni biológicamente ni científicamente [...pues] los hombres, por su origen común, pertenecen al mismo repertorio genético". (José Marín González, "Las 'razas', biogenéticamente, no existen, pero

mentos de 1844.[65] Él, de acuerdo con la ciencia de su tiempo,[66] menciona la existencia de tres razas humanas originales: la caucásica, la mongólica y la etiópica.[67] Pero su uso por parte de nuestro autor obedece sólo a las clasificaciones científicas y no ideológicas.[68] Incluso, hacia el final de dichos *Complementos* llega a decir:

> De paso sea mi opinión expresada de que el color de piel blanco no es algo natural al hombre, sino que de naturaleza él tiene la piel negra o morena como nuestros ancestros, los hindúes; en consecuencia, un hombre blanco nunca ha surgido originariamente del seno de la naturaleza y entonces no hay ninguna raza blanca, así se hable tanto de ella, sino que todo hombre blanco es un descolorido.[69]

Por otra parte, en lo que se refiere al suicidio, también ocupa un lugar importante, pues Schopenhauer, además de dedicarle varios comentarios

---

el racismo sí, como ideología", en *Revista Dialogo Educacional*. Curitiba, mayo-agosto, 2003, vol. 4, núm. 9, pp. 107-113.) Aún se sigue viendo una persistencia de las ideologías racistas y de las consecuencias de las mismas, por lo que es imprescindible denunciar, de cualquier manera, estas ideologías que parecen ser fruto de una educación centrada en una especie de complejo de inferioridad (pues, como diría el mismo Schopenhauer, quienes se vanaglorian de ser superiores en algo respecto de los otros dejan ver, con ello, cuál es una de sus carencias fundamentales. (*Cf. Aphorismen*, cap. v, c, p. 30.) Una filosofía que, mediante el conocimiento más profundo que se pueda alcanzar, 'horizontaliza' a todos los seres, no podría sostener una 'verticalización' real dentro de una región de dichos seres, los seres humanos. Las opiniones reproducidas por Schopenhauer respecto de una inferioridad intelectual en los negros, tienen que ser desmentidas. Afortunadamente para esta filosofía, dichas opiniones son por completo prescindibles, pues en realidad no forman parte de ella.

[65] Dichas menciones de ese término se encuentran en los capítulos 24, 36 y dos veces en el 44.

[66] Principalmente respecto de las clasificaciones de Johann Friedrich Blumenbach, su maestro en Gotinga, y de Georges Cuvier.

[67] *Cf.* A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke. II. Die Welt als Wille und Vorstellung* II, cap. 24.

[68] Aunque las clasificaciones científicas difícilmente están libres de ciertas influencias ideológicas, en este caso, de ciertas tendencias racistas.

[69] *Ibid.*, cap. 44, p. 700 (la traducción, en este caso, es mía). En otra obra dice: "es verdad que el hombre fue empujado hacia el norte, volviéndose así blanco". (A. Schopenhauer, "Über Religion", en *Sämtliche Werke. V. Parerga und Paralipomena* II, parág. 177, p. 444. [Ed. esp.: *Parerga y Paralipómena*, vol. II, p. 387.])

en su obra principal, lo aborda en todo un capítulo, el 13, de su *Parerga und Paralipomena*. Así, pues, aun cuando el escenario de nuestro mundo que nos dibuja este filósofo llegue a ser desconsolador,[70] el suicidio no es puesto por él como una opción real a la superación de dicho estado.[71]

[70] Escribe este filósofo: "nuestro estado es tan miserable que [...] si el suicidio nos lo ofreciera [una salida del mismo], de modo que se presentara la alternativa 'ser o no ser' en el sentido pleno de la palabra, entonces habría que elegirlo de manera incondicional como una consumación sumamente deseable [*a consummation devoutly to be wish'd*]. Pero en nosotros hay algo que nos dice que no es así, que con eso no terminan las cosas, que la muerte no es una negación absoluta. Lo que ya el padre de la historia menciona [Herodoto, *Historia*, VII, 46] no se ha refutado desde entonces: que no ha existido ningún hombre que no haya deseado más de una vez no vivir el día siguiente. Según ello, la brevedad de la vida que tantas veces se lamenta quizás sea precisamente lo mejor de ella. Finalmente, si quisiéramos presentar a la vista de cada cual los terribles dolores y tormentos a los que está expuesta su vida de manera continua, el horror se apoderaría de él: y si condujéramos al optimista más obstinado por los hospitales, los lazaretos y las salas de martirio quirúrgico, por las prisiones, las cámaras de tortura y los chamizos de esclavos, por los campos de batalla y las cortes de justicia, si luego se le abrieran todas las tenebrosas moradas de la miseria donde ésta se esconde de las miradas de la fría curiosidad y finalmente se le dejara mirar en la torre del hambre de Ugolino, entonces es seguro que al final comprendería de qué clase es este *meilleur des mondes possibles* ["el mejor de los mundos posibles" (*cf.* Leibniz, *Théodicée*, ed. Erdmann, parág. 506b)]. Pues ¿de dónde ha tomado Dante la materia de su infierno más que de este, nuestro mundo real? Y, sin embargo, fue un infierno muy bien descrito. En cambio, cuando se le presentó la tarea de pintar el cielo y sus alegrías encontró una dificultad insuperable, precisamente porque nuestro mundo no le ofrecía ningún material para algo así". (A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke. I. Die Welt als Wille und Vorstellung I*, parág. 59, pp. 445-446. [Ed. esp.: *El mundo*..., vol. I, pp. 383-384.])

[71] Desde su obra se alumbrarían dos alternativas posibles a la situación del mundo como lo describe él. La primera, que llamo la "alternativa moderada", consistiría en la negación de la voluntad en el individuo por una afirmación universal de la misma, donde se reduciría considerablemente el dolor y se haría la vida más soportable para el individuo. Ésta sería en todo caso posibilitada por ese conocimiento íntimo de la vida que abre en el fenómeno como compasión. La otra, que sería la "alternativa radical", consistiría en la negación total de la voluntad, lo que llevaría a una anulación también de la vida toda. La primera sería una afirmación radical de la voluntad de vivir, más allá o más acá del individuo, esto es, desde un *individuo abierto*, descentrado, asumiendo el pago de una cuota, mucho menor que la normal, como tributo a la vida. La última estaría motivada por la decepción en que nos deja el sinsentido de la vida misma, que tendría como aspiración anularla y, con ello, lo que quedaría sería "el *reino* de la nada".

> El sufrimiento se aproxima y abre, en cuanto tal, la posibilidad de negar la voluntad; pero él [el suicida] lo rechaza al destruir el fenómeno de la voluntad, el cuerpo, para que la voluntad se mantenga sin quebranto. Ésa es la razón por la que casi todas las éticas, tanto filosóficas como religiosas, condenan el suicidio, si bien para ello no pueden alegar más que extrañas razones sofísticas. Pero si a un hombre hubiera de retenerle del suicidio algún impulso puramente moral, el sentido íntimo de su autorrepresión (al margen de en qué conceptos lo revistiese su razón) sería éste: "No quiero sustraerme al sufrimiento, para poder contribuir a la supresión de la voluntad de vivir, cuyo fenómeno es tan lamentable, de modo que el conocimiento de la verdadera esencia del mundo que ahora nace en mí se refuerce hasta el punto de convertirse en un aquietador final de la voluntad y me libere para siempre".[72]

La verdadera razón para rechazar el suicidio[73] radicaría entonces en que éste no es alumbrado por el deseo de negar el deseo propio para superar el sufrimiento, sino sólo porque, por lo general, se da al no soportar los infortunios que en la vida se presentan. Mediante él no se niega la voluntad sino que

> [...] supone una enérgica afirmación de la misma [...] El suicida quiere la vida, simplemente está insatisfecho con las condiciones en que se le presenta. De ahí que al destruir el fenómeno individual no elimine en modo alguno la voluntad de vivir, sino solamente la vida. Él quiere la vida, quiere una existencia y afirmación del cuerpo sin trabas; pero la coincidencia de circunstancias no lo permite, lo que provoca en él un gran sufrimiento.[74]

En él actúa ciegamente la voluntad de vivir, que se engaña en su fenómeno.[75] Se afirma la voluntad de vivir negando la vida del propio individuo. Él, que lo que no soporta es "la dura suerte que le ha tocado [...] no ha de

[72] *Ibid.*, parág. 69, pp. 542-543. [Ed. esp.: *ibid.*, p. 462.]

[73] *Cf. ibid.*, parág. 16, pp. 146-147. [Ed. esp.: *ibid.*, pp. 142-143.]

[74] *Ibid.*, parág. 69, p. 541. [Ed. esp.: *ibid.*, p. 461.]

[75] Sucede, según nuestro autor, que, con el suicidio, "creemos que si se suprimiera el motivo tendría que sobrevenir el mayor contento. Mas eso es un engaño". (*Ibid.*, parág. 57, p. 435. [Ed. esp.: *ibid.*, p. 375.]

esperar de la muerte una liberación ni puede salvarse con el suicidio".[76] Ésa es la razón de que "el suicidio no nos salve;[77] lo que cada cual *quiere* en su interior, eso ha de *ser*: y lo que cada cual *es*, eso *quiere*".[78]

Para terminar, dentro de lo que su obra ofrece para el debate contemporáneo, sobre todo en el campo de la ética, se alumbran otras denuncias, principalmente al trato cruel que se vive en el interior de las propias sociedades, por ejemplo, en lo que se refiere al sistema penitenciario.[79] Pero me parece más conveniente destacar lo referente al *uso* y *abuso* de los animales, ya que, según él, "la compasión con los animales se conecta tan exactamente con la bondad de carácter, que se puede afirmar con seguridad que quien es cruel con los animales no puede ser un buen hombre".[80] En efecto, si alguien debiera ser llamado *bueno* sería aquél que

> [...] se da cuenta de que la diferencia entre él y los otros, que para el malvado constituye tan gran abismo, sólo pertenece a un sueño efímero y engañoso: él sabe de forma inmediata y sin razonamientos que el en sí de su propio fenómeno es también el del ajeno: aquella voluntad de vivir que constituye la esencia de todas las cosas y en todas vive; y que eso se extiende incluso a los animales y a toda la naturaleza. Por eso tampoco atormentará a los animales.[81] Aquel

[76] *Ibid*., parág. 54, p. 388. [Ed. esp.: *ibid*., p. 337.]

[77] Se refiere, claro está, a una salvación de la alta cuota de dolor que se tiene que pagar para que el individuo, afirmando siempre, consciente o inconscientemente, su voluntad de vivir, pueda vivir. En todo caso dicha salvación, sin llegar a la negación de la vida, tendría que llegar por una negación de la propia voluntad de vivir en pro de una afirmación amplia de la vida en general. Posibilidad abierta, según su ética, mediante el fenómeno de la compasión.

[78] *Ibid*., parág. 65, pp. 499-500. [Ed. esp.: *ibid*., p. 427.]

[79] "El estricto sistema penitenciario de Filadelfia, a través del aislamiento y la inactividad, hace del simple aburrimiento un instrumento de castigo: y es tan temible que ya ha llevado a los condenados al suicidio". (*Ibid*., parág. 57, p. 430. [Ed. esp.: *ibid*., p. 371.])

[80] A. Schopenhauer, "Die beiden Grundprobleme der Ethik", en *Sämtliche Werke. III. Kleinere Schriften*, parág. 19, p. 777. [Ed. esp.: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 266.]

[81] "El derecho del hombre a la vida y las fuerzas de los animales se basa en que, al aumentar el sufrimiento en proporción a la claridad de la consciencia, el dolor que sufre el animal con la muerte o con el trabajo no es aún tan grande como el que sufriría el hombre con la mera privación de la carne o las fuerzas del animal; de ahí que el hombre pueda llegar, en la afirmación de su existencia, hasta la negación de la existencia del animal y que la voluntad de vivir en su conjunto soporte así menos sufrimiento que si ocurriera a la inversa.

hombre no está dispuesto a permitir que otro sufra privación mientras él posee cosas suprefluas e innecesarias, como no lo está nadie a pasar hambre un día para el siguiente tener más de lo que puede disfrutar.[82]

En el mismo ensayo "Sobre la religión" incluido en *Parerga und Paralipomena* dedica una extensa parte del mismo a criticar la reducción del animal a ser una cosa y, por ello, el uso abusivo del mismo, cosa que incluso la religión cristiana le ha legitimado a hacer. Los usos abusivos a los que se refiere no paran sólo en el consumo excesivo de carne. También en *Die beiden Grundprobleme der Ethik* denuncia férreamente el trato que los animales reciben dentro de la moral cristiana y de la moral filosófica, pues para ellos:

[...] son meras "cosas", simples *medios* para cualquier fin, acaso para vivisecciones, monterías, corridas de toros y carreras, para fustigarlos hasta morir ante un carro de piedras inamovible, y cosas semejantes. [Frente a lo cual no le queda más que exclamar:] ¡Qué asco de semejante moral de Parias, Chandalas y Mekhas, que no comprende la esencia eterna que existe en todo lo que tiene vida, y que relumbra con insondable significación en todos los ojos que ven el sol![83]

En ambos textos ofrece consejos sobre posibles "usos moderados" de los animales, usos que seguirían siendo de ellos pero que tendrían como eje ocasionar, en la medida de lo posible, el menor dolor en el individuo utili-

---

Esto define al mismo tiempo el grado en que el hombre puede, sin injusticia, hacer uso de las fuerzas de los animales, grado que, sin embargo, se sobrepasa con frecuencia, en especial en el caso de los animales de carga y los perros de caza; contra eso se dirige en particular la actividad de las sociedades protectoras de animales. Tampoco se extiende ese derecho, a mi parecer, a las vivisecciones, sobre todo las de los animales superiores. En cambio, el insecto todavía no sufre con su muerte tanto como el hombre con su picadura. Los hindúes no comprenden esto". (Esta nota es del propio Schopenhauer.)

[82] A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke. I. Die Welt als Wille und Vorstellung I*, parág. 66, p. 507. [Ed. esp.: *El mundo...*, vol. I, pp. 433-434.]

[83] A. Schopenhauer, "Die beiden Grundprobleme der Ethik", en *Sämtliche Werke. III. Kleinere Schriften*, parág. 8, p. 691. [Ed. esp.: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, pp. 189-190.]

zado. Así, ofrece consejos, por ejemplo, del uso de éstos tanto para la ciencia como para el consumo de su carne. Respecto de lo primero, se alarma del uso repetitivo de múltiples individuos para las explicaciones escolares y también en cuanto a la experimentación desmedida con los mismos:

> *Blumenbach* nos habló en el claustro de fisiología con mucha seriedad acerca de los horrores de las vivisecciones, y nos representó lo crueles y espantosas que eran; por eso se debería recurrir a ellas muy raramente y sólo en investigaciones que tengan una utilidad muy importante e inmediata; además, se tendría que hacer con la mayor publicidad, en grandes auditorios y después de haber invitado a todos los médicos, a fin de que el cruel sacrificio sobre el altar de la ciencia traiga la mayor utilidad posible. En cambio, hoy día cualquier medicucho se considera legitimado para practicar el más cruel tormento a los animales en su sala de tortura, a fin de decidir problemas cuya solución está hace tiempo en libros.[84]

Y en lo tocante a la matanza de animales para la alimentación humana, incluso recomienda el uso de cloroformo como anestésico para reducirles el dolor: "la muerte de tales animales se les debería hacer totalmente imperceptible mediante el cloroformo [...] A todos los animales que se van a sacrificar se los debería cloroformar primero: éste sería un noble proceder que honraría a los hombres".[85] En fin, bastaría reproducir las palabras de dicho autor respecto del tema para dejar constancia de su preocupación y su opción: "la pretendida ausencia de derechos de los animales, la ilusión de que nuestra conducta con ellos no tiene valor moral o, como se dice en el lenguaje de aquella moral, que no hay deberes con los animales, es una indignante brutalidad y barbarie del Occidente",[86] sólo la compasión universal es la única garantía de la auténtica moralidad.[87]

[84] A. Schopenhauer, "Über Religion", *Sämtliche Werke. V. Parerga und Paralipomena II*, parág. 177, pp. 441 y ss. [Ed. esp.: *Parerga y Paralipómena*, vol. II, pp. 385 y ss.]

[85] *Ibid*., parág. 177, p. 444. [Ed. esp.: *ibid*., pp. 387-388.] *Cf.* A. Schopenhauer, "Die beiden Grundprobleme der Ethik", en *Sämtliche Werke. III. Kleinere Schriften*, parág. 19, p. 780. [Ed. esp.: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 269.]

[86] A. Schopenhauer, "Die beiden Grundprobleme der Ethik", en *Sämtliche Werke. III. Kleinere Schriften*, parág. 19, p. 773. [Ed. esp.: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 263.]

[87] *Cf. ibid*., parág. 16, p. 740; parág. 19, pp. 764 y ss. [Ed. esp.: *ibid*., pp. 233, 255 y ss.]

Observaciones finales

La pertinencia de esta filosofía en el debate actual tendría que darse por la filosofía que él desarrolló, los temas que él discutió y lo que desde ahí puede alumbrar la problemática actual, que en más de una cosa ya anticipaba. Por ejemplo, en lo dicho respecto de la ética y, dentro de ésta, de la bioética. Pero también en lo tocante a la filosofía en general, la epistemología, la política, et-

cétera. En efecto, es imprescindible rescatar sus consideraciones acerca de la compasión, su reconocimiento de otras filosofías más allá de las fronteras culturales de Europa, su concepción del ser humano desde la cual se puede seguir una crítica densa al racismo elaborada en una época donde éste era un tema que crecía fuertemente y que, por ejemplo, en su propia patria desembocaría en los genocidios de distintos grupos humanos llevados a cabo por el nazismo.

Su pensamiento no encumbra un antropocentrismo sino, por el contrario, critica esta tendencia tan dominante en su época y que siente los efectos no sólo del encumbramiento teórico de la razón sino del ideal de llevarlo a la vida política misma: la Ilustración. Pero la reivindicación de la vida que hace dicha filosofía no se queda en lo humano sino que se abre y ofrece —y es la primera en hacerlo en la historia de la filosofía occidental— una defensa radical de todos los seres sintientes, cuyo dolor tiene la misma naturaleza que el humano, por lo que es responsabilidad compartida el reducirlo.

No hay una jerarquización más que en la forma de los distintos seres, pues éstos sólo se diferencian en lo superficial, de igual modo que una serpiente lo haría respecto de una gallina; pero en lo esencial no hay tal diferencia: todos, humanos y no humanos, ciegamente quieren vivir, y en este querer así es donde brota la alta cuota de dolor que, en conjunto, se padece. En su filosofía se deja por sentado que todos, humanos, animales, vegetales o minerales son manifestación de *una* y la *misma* voluntad. Incluso muestra cómo aquella subjetividad que tanto presumía la filosofía moderna como “su gran descubrimiento” es compartida tanto por animales y humanos,[88] con lo que se reduce todavía más la tan alegada distinción

[88] Llega a decir que “si un cartesiano se encontrase entre las garras de un tigre, se percataría con la mayor claridad de qué nítida distinción establece aquél entre yo y no-yo”. (*Ibid*., p. 774. [Ed. esp.: *ibid*., p. 264.])

querida: también para los animales acaece un mundo y ése les es dado, de manera inmediata, como representación.

En fin, una "ética de la compasión", como la que se podría extraer de la filosofía de Schopenhauer, alcanzaría a ser una posibilidad efectiva para solucionar no pocos de los problemas, principalmente de naturaleza ética —aunque no sólo de ésta—, que se presentan en nuestras sociedades contemporáneas.

Aproximaciones a la verdad. Heidegger, Vattimo y Nicol

Ricardo Horneffer

Toda época está marcada por una *corriente dominante del pensamiento*. Pretender señalar, sin embargo, su comienzo carece de sentido. Decir que con Bacon y con Descartes inicia la modernidad, en la que el sujeto se encumbra como el ente capaz de determinar el modo correcto de conocer aquello que lo enfrenta; querer mostrar a Tales de Mileto como el pensador con el que inicia una forma peculiar de cuestionar por el origen de todas las cosas; o , desde otra perspectiva, decir que el Renacimiento es aquella época en la que se pretende re-humanizar al hombre frente al oscurantismo de la Edad Media, es intentar *encuadrar* la historicidad del hombre. De igual modo, preguntar por el inicio de la posmodernidad, en tanto corriente dominante, resulta ser una tarea difícil de emprender. No obstante, sí podemos ver ciertos atisbos que, todavía en la época del positivismo, ya permitían sospechar del poder omnímodo de la razón.

Me referiré, de manera muy general, a dos pensadores tanto antipositivistas como antimetafísicos: Nietzsche y Heidegger. Cada uno de ellos, desde perspectivas distintas y métodos diversos, niegan lo que la tradición metafísica había dado por hecho: la idea de un fundamento absoluto, principio, *arjé* o *fisis* que diera cierta estabilidad a la totalidad de lo ente, pasado, presente y porvenir. Nietzsche insiste en la muerte de Dios y Heidegger apunta al olvido del ser. A partir de lo anterior, cada uno de ellos abre la posibilidad del nihilismo; el primero desvalorando el sentido de la verdad, el segundo propugnando una experiencia fundamental de la nada. Asimismo, ambos rechazan la idea de que la relación sujeto-objeto sea el modo "original" o "primario" en el que el hombre es en el mundo. Esto se debe a que dicha relación trae consigo la idea de que el sujeto, en su progresivo y positivo conocimiento puede *llegar*, no sólo al esclarecimiento de todo lo que es, acceder a la verdad absoluta, sino a su pleno dominio y cabal aprovechamiento.

Nietzsche y Heidegger son precursores, pues, de lo que hoy conocemos como posmodernidad o época del pensamiento débil, en el que la racionalidad ya no es el principio —humano o no— de todo lo que es. En este sentido, el ser se "debilita" pues ya no es entendido como presencia, como sustancia, sino más bien como acaecimiento temporal, efímero.

En su libro *Más allá del sujeto* escribe Vattimo:

> La ontología del declinar —o débil— alude, más que describirla, a una concepción del ser que se modela, no sobre la objetividad inmóvil de los objetos de la ciencia [...] sino sobre la vida, que es juego de interpretación, crecimiento y moralidad histórica. Tal concepción del ser viviente —declinante (es decir, mortal)— es más adecuada, además, para captar el significado de la experiencia en un mundo que, como el nuestro, no ofrece ya [...] el contraste entre el aparecer y el ser, sino sólo el juego de las apariencias, entidades que no tienen ya nada de la sustancialidad de la metafísica tradicional [...] El ser pensado así nos libera, nos deja libres de la imposición de las evidencias y de los valores, de todas las plenitudes soñadas por la metafísica tradicional que siempre han cubierto y justificado autoritarismos de todo tipo.

Resulta relativamente fácil concluir, a partir de lo anterior, que no hay tal cosa como una verdad fundamental o absoluta a la que se pueda *llegar* después de un proceso cognoscitivo sino, como él mismo dice: "la verdad de las cosas depende del lugar que se ocupe para interpretar lo que ocurre". En otro momento señala que "no hay una verdad objetiva que refleje la realidad en su totalidad [...] la verdad tiene más que ver con el lugar que se ocupa en el entramado social que con una descripción precisa de lo que pasa".[1]

De acuerdo. Pero, ¿de qué verdad habla? De una verdad construida, temporal, situacional, consensuada —o no—, predominantemente lingüística —es decir, con una lengua dominante—, social, política, económica. La pregunta sería entonces: ¿no hay *comunidad*?, ¿es ésta pura *construcción*? ¿Depende todo, aunque sea con el objeto de "recuperar" el pasado, de una hermenéutica? ¿Se limita todo a "historias regionales"? Una cosa es reconocer la debilidad del *logos*, que acepto sin más, reconocer que no lo puede todo, que sucumbe ante su propia grandilocuencia, y otra muy distinta es

[1] Gianni Vattimo, entrevista concedida a *El País*. Madrid, 23 de febrero, 2004.

negar que, para que haya diversidad —multiculturalismo, por ejemplo—, es necesario "algo" (así de ambiguo por el momento) que permita señalar, reconocer o identificar lo diverso: yo no soy tú, esto no es lo otro, etcétera.

Si bien Nicol no negaría todo lo dicho por Vattimo, sí enfatizaría que hay una verdad más originaria. Podría decir que Nicol piensa en una 'verdad ontológica', misma que permitiría cualquier referencia a verdades que, *grosso modo*, pueden llamarse "históricas": adecuación, conformidad, juicio, proposición, certeza, interpretación, etcétera. Dicho en palabras del propio Nicol: "la verdad tiene en la vida una función más básica aún que la de expresar las cosas como son".[2]

Ya desde sus primeros libros está claro cuál es el tema capital del pensamiento de Nicol: el ser. En este sentido forma parte de esa gran tradición metafísica que comenzó con los presocráticos. Al mismo tiempo, sin embargo, la filosofía de Nicol se contrapone a esa misma tradición en un punto crucial: mientras que la gran mayoría de los metafísicos supone que el ser está oculto y que, por ende, se requiere de un método que permita buscarlo y develarlo, Nicol parte de la idea de que el ser es fenómeno, que está a la vista, razón por la cual ni siquiera es necesario emplear un método diseñado específicamente para mostrarlo.

> Cualquiera sabe muy bien lo que es el ser: es lo que se encuentra ahí, lo que se encuentra siempre, lo único que se encuentra, aquello de que se habla, aquello sin lo cual no se podría hablar. El filósofo debe reconocer la positividad absoluta: el ser es la materia invariable de toda relación simbólica, incluida la afirmación del no-ser.[3]

Las fórmulas que utiliza reiteradamente Nicol son "hay ser", "el ser está a la vista", "el ser es fenómeno". En torno a tal idea directriz, que él mismo reinterpreta y analiza desde perspectivas distintas, construye su sistema filosófico. Una de las obras en las que más ahonda en dicho tema es la *Metafísica de la expresión*. A partir de una crítica a la metafísica, dirigida principal-

[2] Eduardo Nicol, *La reforma de la filosofía*. México, FCE, 1980, p. 217.

[3] E. Nicol, *La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica*. México, FCE, 1982, p. 250.

mente a Parménides, Descartes y Kant, y con el propósito de mostrar que esta ciencia se halla en crisis, Nicol retoma la tesis de la fenomenicidad del ser. Sin embargo, en dicha obra da un giro que me parece esencial para el desarrollo de su pensamiento: el ser ya no es puro fenómeno. Escribe:

> Puede afirmarse que el ser es indiferente: que estuvo presente antes de la presencia humana, y que está presente ahora sin cuidarse de ella. Pero, *en rigor extremo, el ser no existía antes del hombre en el modo de la presencia, lo cual implica un "ante quien"*. Sin el hombre, el ser no está completo, por efímera que sea la existencia de la humanidad en el universo. La manifestación de la presencia del ser, en la cual se diría que éste *adquiere* su condición de presente, le añade una dimensión nueva. Hacer presente es una variante de la presencia.[4]

Nicol, podríamos decir, recategoriza al hombre. Ya no busca simplemente su diferencia específica, tradición añeja en filosofía —pensemos, por ejemplo, en el *Homo erectus, Homo mensura, Homo sapiens, Homo faber, Homo poieticus*—, sino que incluye, inserta en su definición del fenómeno original, a la *verdad ontológica*: el ser. El hombre es el "*ser* de la expresión". Quizá lo dicho no sea del todo acertado, pues cabría preguntarse: ¿es el hombre, y sólo él, el *ser* de la expresión? Hagamos otra pregunta: ¿qué atributo tiene el ser de la expresión para que sea él y no cualquier otro ente, *ante quien* el ser cobre la calidad ontológica de presente? El *logos*, que es palabra y razón, no es un mero medio para manifestar lo que de por sí ya está presente, sino aquello *en* lo que el ser *se hace* presente. Hay ser, sí, pero no es lo mismo una presencia muda, áfona, que una sinfonía de voces que re-presenta multívocamente la unidad.

El ser es, pues, por lo dicho, la *verdad ontológica*. Queda claro, sin embargo, que no basta con *manifestar* el ser. Si así fuera, se diría siempre lo mismo; al ser se le re-crea con el *logos*. A este respecto dice Nicol:

> La relación del hombre con el ser, y por tanto con los demás hombres, había tenido —antes del nacimiento de la filosofía— otras modalidades: religiosas, utilitarias, estéticas. En todas ellas, la realidad era conocida en tanto ser-

[4] *Ibid.*, pp. 129-130. El uso de cursivas en las dos primeras frases es mío.

> para-mí. Por primera vez, el hombre consigue con la filosofía eliminar esas proyecciones suyas y considerar lo real en tanto que ser-en-sí. El ser es presencia: lo que está siempre presente, lo único que está presente. Aunque es el mismo, son varias sus presentaciones, y éstas dependen de las disposiciones humanas. La ciencia es una disposición excepcional: por ella el ser se presenta justamente tal como es en sí mismo, independientemente de las pre-disposiciones por las que el hombre lo reviste y le da una especial presentación. La verdad presenta el ser desvestido.[5]

El *proceso* del nacimiento *paulatino* de la filosofía y de la ciencia (quiero decir con esto que *no* nace por generación espontánea, por lo que, como señalé al principio, su origen no puede ser "fechado" y habría que pensar, más bien, en términos "evolutivos") implica el paso de lo subjetivo a la intención de objetividad (he subrayado la intencionalidad pues alcanzar una objetividad pura es una utopía que principalmente el siglo XX se encargó de derrumbar, no sólo con las guerras sino también con la "aparición" del inconsciente, tanto individual como colectivo). El filósofo —el científico en general— ha de hacer un esfuerzo mayúsculo para intentar contemplar las cosas como son en sí, dejando de lado sus opiniones, deseos, creencias, prejuicios, filias y fobias, y tomando una postura más bien crítica y, sobre todo, autocrítica. Lo que hace, pues, es establecer —insisto, paulatinamente— un régimen —el de verdad— que pretende generalizar y que se apoya en lo que hemos denominado *verdad ontológica*.

> La filosofía y el régimen que ella instituye no se comprometen en ninguna verdad determinada. *La filosofía sólo asegura que hay verdad* [...] El régimen regula la historia: no la paraliza [...] El régimen de la verdad no impide las revoluciones; más bien es condición de todas ellas.[6]

Debe quedar claro que la filosofía ha de alejarse de todo fundamentalismo, pues éste, sin importar su ideología, divide por necesidad, mientras que lo que aquélla busca es lo común, lo comprensible y, por tanto,

[5] E. Nicol, *La reforma*..., p. 237.

[6] *Ibid.*, p. 225.

comunicable. Que ésta es una tarea compleja y no siempre agradable o bien recibida puede mostrarse con algunos ejemplos de la filosofía antigua.

Uno de los textos más antiguos que conservamos de los griegos en el que se declara de modo decisivo que el fundamento de todo orden posible es la verdad, es el fragmento B 1 de Heráclito: "siendo esta razón *eternamente verdadera*, nacen los hombres incapaces de comprenderla antes de oírla y después de haberla oído".[7] De ahí la necesidad, según el propio Heráclito, de *no* escucharlo a él, en tanto individuo que se pronuncia, sino a la *razón* que, digámoslo así, se manifiesta a través suyo. Y esto sucede así porque el ser humano tan pronto está despierto como dormido, es decir, puede decir la verdad pero también caer en el error. El *logos*, en cambio, es eternamente verdadero, y es función del hombre comprender que tiene su propia medida, misma a la que se tiene que acoplar para lograr una armonía.

Puede pensarse, por otra parte, en el Sócrates de la *Apología* de Platón, cuando en 18a dice: "os pido como algo justo [...] que me permitáis mi manera de expresarme —quizá podría ser peor, quizá mejor— y consideréis y pongáis atención solamente a si digo cosas justas o no. Éste es el deber del juez, el del orador, *decir la verdad*".[8] Sócrates parte de la convicción de que *hay verdad* y de que a ella se *debe*. Podríamos decir que éste es el *principio* vocacional o la declaración de principio de la filosofía: decir la verdad ateniéndose a los hechos, sin tomar en cuenta las potenciales consecuencias, sean éstas positivas o negativas.

Pero hay que tener cuidado con lo anterior. Sócrates no sólo se impone a sí mismo la obligación de decir la verdad, sino que exige a los jueces lo mismo. Lo que pretende mostrar es que, de hecho, hay una base común, la verdad, que debiera regir en el juicio; pretende "democratizar" la verdad, hacer ver que sin una base común es imposible cualquier comunidad.

El que los jueces finalmente contravengan a la verdad no hace más que evidenciar que otro régimen, el político, se impuso —*que no negó*— a lo común. Con otras palabras, confirman un orden al infringirlo. Por ello cobra sentido que, hacia el final del diálogo, diga Sócrates: "si pensáis

[7] Heráclito, *Fragmentos*. Trad. de Luis Farre. Buenos Aires, Aguilar, 1977, frag. B 1. El uso de cursivas es mío.

[8] Platón, *Apología*. Trad. de J. Calonge. Madrid, Gredos, 1997, 18a. El uso de cursivas es mío.

que matando a la gente vais a impedir que se os reproche que no vivís rectamente, no pensáis bien. Este medio de evitarlo ni es muy eficaz, ni es honrado".[9] ¿En qué consiste vivir rectamente? En "*dar cuenta* (dar razón, *logon didonai*) de vuestro modo de vida".[10] Esta es la base de la comunidad. Dar razón de mí, no sólo ante mí, sino al mismo tiempo ante los demás. Si no hay régimen común, no hay co-existencia, aunque ésta implique la negación del otro. Vaya —y no es que lo acepte, mucho menos que lo justifique—, sólo podemos hablar de holocaustos —así, en plural, porque hay una base común. Si no reconozco en el otro a otro yo, ¿nada hay?

Porque *confía*, es decir, porque se puede *fiar* de la verdad, y por tanto ha de ser *fiel* a ella, Platón decide, siempre dialógicamente, intentar cometer el parricidio. Lo importante, en realidad, no es si lo logra o no —históricamente sabemos cuál es el resultado—, sino la intención de someter lo dicho a las cosas mismas, tal como lo pretendió Parménides en su momento con sus caminos de la verdad y del error. Lo destacable, entonces, no es tanto —o no sólo— si uno u otro tuvieron razón, sino que ambos partieron de la convicción de que, en la base, hay algo verdadero y por lo tanto común a lo que hay que atenerse y que "reclama" ser dicho.

Aristóteles mismo relata cómo a los filósofos anteriores a él "la cosa misma les abrió el camino y los obligó a investigar",[11] para enfatizar poco después que los filósofos mencionados "obligados [...] por la verdad misma" continuaron con su investigación, pues "el filosofar es sobre o en torno a la verdad".[12] Es más, a la filosofía la define como "la ciencia de la verdad".[13]

Los ejemplos anteriores persiguieron mostrar que si bien la filosofía tiene como principio básico la intención de verdad, misma que se fundamenta en el hecho de que hay ser y que, por tanto, hay verdad, esto no implica la uniformidad sino respuestas múltiples —en realidad históricas— que se refieren a "lo mismo". "La filosofía —dice Nicol— pro-pone verdades hablando del ser tal como es en sí mismo".[14]

[9] *Ibid.*, 39c-d.

[10] *Idem.*

[11] Aristóteles, *Metafísica*. Trad. de Valentín García Yebra. Madrid, Gredos, 1982, 984 a 17.

[12] *Ibid.*, 983b2.

[13] *Ibid.*, 993b20.

[14] E. Nicol, *La reforma...*, p. 218.

Nada más alejado de esta concepción nicoliana del ser y de la verdad que la tesis de un contemporáneo suyo —con el que, por cierto, discute continuamente a lo largo de su obra—: Martin Heidegger.

En *El ser y el tiempo*, específicamente en el parágrafo 7, señala "el mago":

> ¿Qué es lo que debe llamarse "fenómeno" en un señalado sentido? [...] Con evidencia, aquello que inmediata y regularmente justo no se muestra, aquello que, al contrario de lo que inmediata y regularmente se muestra, está oculto, pero que a la par es algo que pertenece por esencia a lo que inmediata y regularmente se muestra, de tal suerte que constituye su sentido y fundamento [...] lo que en un señalado sentido permanece oculto [...] es el ser de los entes.[15]

Lo que ha de hacer la fenomenología, entonces, es desocultar o develar (*alétheia*) el ser, misma que es función propia de un ente señalado: el ser-ahí. Respecto de la verdad escribe:

> En tanto el "ser ahí" *es* esencialmente su "estado de abierto" y en cuanto abierto abre y *descubre*, es esencialmente "verdadero". *El "ser ahí" es "en la verdad"* (*alétheia*). Esta proposición tiene sentido ontológico. No quiere decir que el "ser ahí" sea inmiscuido ónticamente "en toda verdad", o siquiera en algunas, sino que a su constitución existenciaria es inherente el "estado de abierto" de su más peculiar ser.[16] [...] La verdad (el "estado de descubierto") tiene siempre que empezar por serle arrebatada a los entes.[17]

Para Nicol "hay ser"; para Heidegger tiene que ser develado. Para Nicol "hay verdad"; para Heidegger el originalmente verdadero es el ser ahí, mientras que a los entes se les "roba" su verdad. Por otra parte, en una conferencia pronunciada en 1962, titulada "Tiempo y ser", Heidegger da un giro importante en su pensar el ser: "No decimos: el ser es [...] sino: *se da* el ser".[18] Y un poco más adelante agrega: "El ser no es. El ser se da

[15] Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*. Trad. de José Gaos. México, FCE, 1974, p. 46.

[16] *Ibid.*, pp. 241-242.

[17] *Ibid.*, p. 243.

[18] M. Heidegger, *Tiempo y ser*. Trad. de Manuel Garrido. Madrid, Tecnos, 2006, p. 24. El uso de cursivas es mío.

como el desocultar del estar presente".[19] En el original escribe Heidegger: "es gibt Sein". Esto es importante porque el verbo *geben* puede ser traducido al español de dos modos, ya sea como "haber" o como "dar". De traducirse del primer modo diría "hay ser", lo que implicaría que Heidegger estaría diciendo "lo mismo" que Nicol.[20] Sin embargo, la idea del filósofo alemán es más bien concebir al ser como una donación, una dádiva, un regalo, un destinar que alcanza al hombre como *Ereignis*, que puede ser traducido simple y literalmente como "acontecimiento" aunque, para ser más precisos respecto del sentido que da Heidegger al término, debiéramos decir más bien "acontecimiento apropiador", "acontecimiento propicio".

En nuestro contexto, lo destacable es que el ser es en Heidegger una donación. Para Nicol, en cambio, en tanto que el ser es verdad ontológica, es una vocación, un llamado que el hombre ha de aprender a escuchar y a responder: "decimos que la verdad *aparece en el mundo* por gracia de una cierta disposición ante el ser: el hombre de ciencia está vocacionalmente dispuesto a atenerse al ser, y nada más".[21] La ciencia, escribe Nicol de manera reiterada, no tiene "segundas intenciones". Busca saber por saber, por el placer y la pasión de intentar comprender cómo es que son las cosas como son. Se trata, en definitiva, de un amor al saber.

Pareciera entonces que esta antigua idea, muy difundida por cierto, de que la ciencia, en tanto puramente contemplativa, teorética, es inútil, impráctica porque no aporta nada concreto, tangible, ya no digamos comercializable, pero tiene su razón de ser. Al científico se le tiene que tolerar como a ese "mal necesario" que aqueja, en todo caso y tiempo, a la sociedad. No obstante, como dijera Sócrates y después de él muchos otros auténticos pensadores, el que la gran mayoría tenga una determinada opinión, la dé ciegamente por cierta y actúe conforme a ella, no la hace por ello verdadera.

El científico, ha dicho Nicol, tiene la *disposición* de atenerse al ser, y es ésta la que diferencia al científico —buscador de verdades— de los otros

[19] *Ibid.*, p. 25.

[20] De hecho, en *Historicismo y existencialismo*, Nicol señala que esta fórmula, "es gibt Sein", es la misma que él emplea en español, es decir, "hay ser", lo cual es evidentemente un error.

[21] E. Nicol, *La reforma...*, p. 227.

modos de ser hombre. Lo importante, sin embargo, no es tanto distinguir sino más bien reconocer que unos y otros, versados o no, parten de lo común, hablan de lo común y *se hacen* en lo común:

> Un día advierte el hombre que el ser reclama su verdad, por así decirlo: que debe responder a esta reclamación diciendo lo que es. Ante cualquier entidad, lo mismo que en cualquier situación vital, la verdad es indispensable para hablar y entenderse, para conducir la acción, para justificarla y para juzgar la ajena. La responsabilidad ante lo real es base de la responsabilidad ante el prójimo: *la verdad es principio de correspondencia*.[22]

La vocación de la ciencia no es imponer un régimen, como sí lo hacen —con mayor o menor éxito, con mayor o menor violencia o argucias— otros modos de relación interhumana o de relación del hombre con la realidad: políticos, morales, religiosos, estéticos, económicos, tecnológicos, tecnocráticos. La ciencia, más bien, se limita a instituir (uno de sus significados, por desgracia ya en desuso, es el de "enseñar") un régimen que, *de facto*, es ya operante: el ser común, la verdad original, son condición positiva de toda relación posible sin por ello *determinar* el sentido de ésta, el curso de las acciones.

Lo que pretendo decir es que del hecho de que "haya ser" no se sigue el modo específico en que el hombre responda o se comporte; el ser no es causa de efectos particulares, sino más bien *posibilidad* de toda verdad construida, de toda discrepancia, creencia, opinión, error, falsedad o mentira: "su regulación no es directiva. No entraña ningún compromiso de orden práctico: no indica lo que debe hacerse ni cómo deba hacerse".[23]

No demerita a la verdad primaria —pues ésta es sólo indicativa—[24] el que haya verdades históricas, relativas o "débiles". En rigor, toda verdad es relativa, y por ello también histórica, pues se trata precisamente de una

[22] *Ibid.*, p. 224.

[23] *Ibid.*, p. 226.

[24] Esta idea no está desarrollada pero me parece importante. *Indicar* quiere decir "mostrar" o "significar algo con indicios y señales". Viene de índice, *index*, que significa "indicador, revelador"; "tabla, lista". De este modo, el ser no pre-determina el actuar, en general, sino simplemente se muestra mediante señales, que son precisamente el *logos*.

relación que, si bien es cambiante, parte en todo caso de que *hay algo común* que puede ser dicho, comprendido, interpretado, modificado o alterado de muy diversos modos. La metafísica nicoliana no es moralista ni teleológica, es fenomenológico-dialéctica. A partir de la fórmula "hay ser, hay verdad", busca describir cómo es que, de hecho, el hombre se transforma (sin perder ciertas características ontológicas), trastocando de manera constante su comprensión de lo otro y renovando —dialógica, complementaria, simbólicamente— su vínculo con el otro. No es gratuito, finalmente, que Nicol haya declarado al hombre como "ser de la expresión": en su definición está inserto el ser y el modo de su relación, la expresión. Dicho en otros términos, el hombre expresa al ser expresando el propio.

Del sentido de 'ser' al 'ser tachado'. Reflexiones sobre la ontología en el camino heideggeriano

Juan Luis Vermal

El título de "ontologías del presente", con el que podría agruparse una serie de intentos filosóficos más o menos actuales, es una fuente de cuestiones que afectan profundamente el quehacer de la filosofía. La idea de una o varias "ontologías del presente" tiene una inspiración claramente foucaultiana. Frente a la tradición que proviene de las *Críticas* kantianas, Foucault se reconoce en otra que también proviene de Kant pero va en otra dirección. Es la que se plantea la pregunta "¿Qué es nuestra actualidad? ¿Cuál es el campo actual de experiencias posibles?" Se trataría de lo que se puede llamar "una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos", una "ontología de la actualidad".[1] Foucault sigue, a su vez, una inspiración nietzscheana al identificar esa "ontología histórica de nosotros mismos" con una genealogía.[2] Esa proveniencia nietzscheana hace, en cambio, más difícil comprender en qué medida puede tratarse precisamente de una ontología, en la medida en que la comprensión de ser parece en definitiva relegada a un plano secundario, deudora de relaciones que no pueden expresarse en esos términos. Allí "ontología" parece referir de una manera más laxa al modo en que estamos constituidos por esas relaciones, alejándose para ello de toda historia más o menos unitaria.

Para tratar de pensar el término de "ontología del presente" nosotros trataremos de tomar otro camino, reflexionando sobre el que ha seguido el pensamiento de quien sí ha contribuido de modo decisivo a colocar la problemática ontológica en el centro de la meditación filosófica: Martin Heidegger,[3] que

[1] M. Foucault, *Dits et écrits II (1976-1988)*. París, Gallimard, 2001, pp. 1506 y ss.

[2] *Ibid*., p. 1437.

[3] A pesar de la distancia que separa a ambos pensadores, Foucault señala a Heidegger dentro de esa tradición, en la que se inscribe, que trata de pensar "¿qué somos hoy día?" (*Ibid*., p. 1633.)

ya en los comienzos de los años veintes habló de ontología en referencia a su proyecto de una "hermenéutica de la facticidad", que estableció luego una profunda relación de continuación y, al mismo tiempo, lucha con la tradición metafísica que se había definido ya en sus comienzos como una ontología y que continuó y culminó su camino con la profundización de una reflexión que dejará de lado el nombre de "ontología", e incluso quizás el de "ser".

Los dos términos del título abren una interrogante que tenemos que, si no responder, sí por lo menos tratar de seguir. En primer lugar, el vocablo *ontología*, como sabemos, es el título dado (posteriormente) a la consideración del "ente en cuanto ente" con la que caracterizó Aristóteles a la filosofía primera, también llamada después *metafísica*. De acuerdo con el mismo Aristóteles, ése debía ser el saber más universal, y siguiendo tal criterio lo diferencia de los demás saberes: éstos siempre consideran lo que es desde determinada perspectiva; aquél, en cambio, sólo en cuanto que es. Al hablar de una "ontología del presente" ¿se satisface dicha exigencia?, ¿se piensa el ente en cuanto tal o se limita a una región del mismo?, ¿puede atribuirse a la consideración de lo presente el carácter de una ontología (y no, digamos por ejemplo, el de una consideración sociológica)? Todo parece indicar que sería necesario reformar el sentido de 'ontología', sin que la expresión quede desvirtuada hasta convertirse en una simple "descripción de".

En segundo lugar, la palabra *presente* suscita también una serie de cuestiones que tendríamos que tomar en cuenta. Implica, aparentemente, una referencia temporal, y dentro de ella una determinada limitación al momento del presente. La relación de la ontología con la temporalidad ha sido, sin lugar a dudas, destacada de un modo especial por Heidegger. Pero sabemos que él, y detrás de él muchos otros, ha realizado lo que se suele denominar una "crítica de la metafísica de la presencia", es decir, de aquella que mantiene la preeminencia del presente, del ahora. Podría ser, entonces, que una ontología del presente fuera una caída en aquella metafísica, siguiendo el culto tan contemporáneo por la actualidad. Todo parece indicar que sería necesario repensar también la noción de 'presente'.

Estas cuestiones, y algunas otras, quisiéramos tocar al mismo tiempo que intentamos seguir los avatares que sufre la noción de 'ontología' en el pensamiento de Heidegger. Como es de sobra conocido, él inaugura su

primera (y quizás última) gran obra exponiendo la necesidad de volver a plantear la pregunta por el sentido de ser. En una primera lectura, esto parece que puede querer decir dos cosas: en primer lugar, preguntarse por el sentido que tiene la expresión *ser*, con el propósito, quizás, de reformular su contenido. Algo así como decir que hasta ahora se ha considerado, de manera implícita o explícita, que 'ser' quiere decir tal o cual cosa, y ahora proponemos que, en lugar de eso, signifique tal o cual otra. En segundo lugar, recurriendo a la definición de sentido del propio Heidegger como el "fondo sobre el cual se lleva a cabo el proyecto primario de la comprensión de ser",[4] podría significar preguntarse por un horizonte que posibilita hablar de 'ser', es decir, por una dimensión que de cierto modo va más allá de ser.

En la primera lectura podemos decir, por ejemplo, con una intención crítica: 'ser' ha sido comprendido como presencia y hay en ello algo incuestionado, con lo que se propone "otra" concepción de 'ser' alternativa. En la segunda se establece, en cambio, una dimensión que trasciende lo que se comprende como 'ser'. La cuestión planteada al comienzo de *Ser y tiempo* es evidentemente una unión de las dos, a pesar de lo cual conviene mantener presente la distinción, porque quizás se establezca una diferente interpretación si simplemente se las confunde o si por el contrario se las separa. Podríamos decir que la concepción de 'ser' tiene que ser revisada, de acuerdo con la primera lectura, pero tal revisión va en dirección de una dimensionalidad que altera no sólo el contenido sino el carácter mismo de lo que se está abordando. No se trata llanamente de un cambio de concepción sino de la remisión de lo que se comprende como 'ser' a un horizonte de comprensión que no puede ocupar simplemente el lugar de aquél. Si, tal como adelantábamos antes, pudiera decirse, de modo sin duda abreviado, que esa concepción reinante e incuestionada es la de 'ser' como presencia, como el carácter determinado de lo que está allí (partiendo de la *ousía* como *tode ti* aristotélica), se trata ahora de introducir una diferencia en el ser mismo de lo presente. El "sentido" de ser señala, en principio, hacia un ámbito, hacia una dimensión desde la cual es posible concebir lo que es como presencia, concepción ésta que oculta aquella dimensión.

[4] Martin Heidegger, *Ser y tiempo*. Trad. de Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2005, parág. 65.

En cualquier caso, la fundamentalidad de la consideración ontológica resulta especialmente clara desde la lectura crítica que hace Heidegger de la fenomenología husserliana. En su exposición más detenida de la fenomenología, en las lecciones del semestre de verano de 1925,[5] la crítica a Husserl había concluido con el señalamiento de una doble omisión: la de la pregunta por el modo de ser del ámbito de "lo intencional" (el sujeto) y la de la pregunta por el sentido de ser en general. Esta doble perspectiva articula a su vez el proyecto de *Ser y tiempo*: una reconsideración del modo de ser de lo que se había determinado como sujeto (y que ahora se llamará *Dasein*), como camino para plantear finalmente la cuestión del sentido de ser en general. Si la primera cuestión (que de hecho ocupa la totalidad de lo que tenemos de la obra *Ser y tiempo*) tiene un carácter ontológico es porque el papel preeminente del "sujeto" para lo que Husserl llamaba la "constitución trascendental" no pertenece al ámbito del conocer sino del ser, es posible aclararlo a partir de explicitar cuál es el modo específico de ser del hombre (*Dasein*). Esa explicitación es ya un ejercicio de la segunda cuestión exigida, en la medida en que el concepto de 'ser' disponible, el de el "estar allí presente" (lo que Heidegger llama *Vorhandenheit*) no sirve para describir el modo de ser del *Dasein*. Éste sólo puede describirse con fidelidad fenomenológica como acto de ser (*Vollzug*) que se articula en una comprensión originaria de su propio ser.

La ontología del *Dasein* tenía que señalar el camino para la pregunta por el sentido de ser. Esquemáticamente, si la primera sección explicita el ser del *Dasein* (la *Sorge*, cura o cuidado), la segunda da paso al "sentido del ser del *Dasein*", la temporalidad. El paso del ser del *Dasein* a su sentido (en un paralelismo con la cuestión de ser mismo) es el paso de la exposición del modo de ser de ese ente dentro de una cotidianidad media, es decir, fundamentalmente, dentro de un transcurrir indefinido, a la temporalidad que lo hace posible. En otras palabras, de una temporalidad lineal, o lo que es lo mismo, ignorada, a una temporalidad extática, que habla por lo tanto del abrirse de ser y no del simple ser en el tiempo (continuo). Heidegger

[5] M. Heidegger, *Gesamtausgabe. 20. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Fráncfort, Vittorio Klostermann, 1979. [Ed. esp.: *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*. Trad. de J. Aspiunza. Madrid, Alianza, 2006.]

comenta la íntima relación entre ser y tiempo en Aristóteles de un modo que es útil para calibrar el peso de lo que se realiza en este paso de *Ser y tiempo*. Si ser es concebido como presencia, esto señala una referencia a la temporalidad, al privilegio del presente; si se intenta entonces ver cómo se piensa el tiempo (en la *Física*), se verá que es comprendido como sucesión de *ahoras*, es decir, de momentos presentes, con lo que se cierra el círculo, y el horizonte de la temporalidad queda oculto. Esto es lo que ocurre, *mutatis mutandis*, en la cotidianidad: se vive en la sucesión de momentos y de entes allí presentes, quedando excluido el surgimiento de la presencia. Ello sólo acontece cuando sale a la luz la temporalidad que no se diluye en la sucesión sino que es ella misma la apertura de ser, el salir-fuera que abre.

En *Ser y tiempo* aparece un conflicto entre lo que podríamos llamar la "diferencia trascendental" (entre un ente o dimensión constituyente y lo constituido) y la diferencia ontológica (entre ser y ente), conflicto que es probablemente uno de los factores decisivos de que la obra quede inacabada. Pero este inacabamiento no es un simple fracaso sino algo provocado por el desarrollo de la cosa misma. Para ver esto es importante comprender cómo la "ontología del *Dasein*" es ya, desde un comienzo pero sobre todo a lo largo del camino que se recorre en *Ser y tiempo*, algo más que la aclaración del ser de un ente determinado. Con el recurso al "modo de ser" específico del *Dasein*, Heidegger estaba ya diciendo que no se trataba de una diferencia del *Dasein* respecto de los demás entes en el sentido de una diferencia quiditativa, explicable por un "qué" diferente. Pero si es así, y esto se vuelve cada vez más claro a lo largo de la obra, no se está hablando estrictamente de un ente sino de la apertura de ser mismo. No se trata, pues, de una diferencia óntica, ni tampoco de una diferencia trascendental, en el sentido de que sea el ámbito en el que se constituye lo trascendente. Lo que está en juego es la apertura misma del haber, que no puede ser la capacidad de un ente determinado, aunque haya un ente al que se pueda definir como aquel que está de un modo señalado en esa apertura. No se trata, pues, de una ontología regional ni de un posibilitamiento trascendental, sino de ontología en la medida en que delimita el "ahí", el presentarse de ser.

Fundamental para ello es una cierta comprensión de la finitud en un sentido no trivial, es decir, no como un corte en una extensión homogénea infinita, sino como el corte que da lugar, el *entre* que no se establece entre

dos términos dados sino que los constituye como tales. Ya en la primera sección de *Ser y tiempo*, donde aparentemente se trata de describir el modo de ser del *Dasein* en un modo de cotidianidad neutra, aparece claramente esta concepción en un momento decisivo. En el capítulo dedicado al "ser-en", es decir, a aclarar la estructura central del ser-en-el-mundo, hace su aparición, y no casualmente se halla en combinación con dos términos que seguirán siendo claves, aunque transformados: el "ahí" y la *Lichtung* (claro, despejamiento o luz).

El análisis del ser-en tiene que aclarar que, con el ser-en-el-mundo no se trata ni de una relación de inclusión (algo dentro de un contenedor, el *Dasein* es en un mundo, como en realidad cualquier cosa), ni de una propiedad del *Dasein* (lo que hay que aclarar en la medida en que se ha dicho antes que 'mundo' es un existenciario, algo que le pertenece al *Dasein* de suyo). Tanto una versión como la otra (paralelas, por otra parte, de las malas comprensiones de la intencionalidad que Heidegger había criticado en las lecciones de 1925) parten de relaciones entre entes y pasan por alto la cuestión misma. Los dos momentos constitutivos del ser-en, el estar arrojado y el proyecto (que dan lugar a las figuras del encontrarse y el comprender) son algo así como dos flechas que parten en direcciones diferentes desde una unidad que no es previa sino que se constituye en esa tensión. La finitud tiene que ver esencialmente con esto: con un acontecer que no sucede en un ahora, sucesor de otro ahora y sucedido por otro ahora, sino con un acontecer que es la apertura de una dimensionalidad, algo así como un corte que no supone, sin embargo, una continuidad previa.

Eso es lo que se explicitará en la segunda sección, cuando se intente aclarar el "sentido de ser" del *Dasein*, lo cual sólo podrá ocurrir pasando por una asunción de una nihilidad constitutiva. Es lo que ocurre en las figuras del ser-para-la muerte y de la consciencia. De lo que se trata en el primero no es de otra cosa que de la presencia del límite en el presente, que no puede valer entonces como un presente pleno, otra vez un ahora, sino como dislocación y apertura. Lo que se juega en la segunda es el reconocimiento de ser como "el fundamento nulo de una nihilidad", es decir, de la esencial falta de fundamento presente.

En la visión "metafísica", lo mismo que en la cotidiana, el plano fundamental es el de cierta infinitud, en el sentido de una continuidad sin fin. La

perspectiva en la que se coloca allí el pensar es la de esa infinitud, y aunque tenga que admitir que no la pueda realizar totalmente, sigue moviéndose siempre desde una perspectiva "divina" dentro de la cual se inserta, o lo que es lo mismo, desde una perspectiva que niega toda perspectiva. Lo finito es siempre un fragmento de lo infinito, que es lo que es en sentido propio (ya sea como sustrato universal, como fundamento último, o como uno-todo). El *Dasein*, desde el momento en que lo entendemos como el ahí del ser, es la finitud misma, no como un segmento dentro de una infinitud dada, sino como el corte que abre y puede dar lugar incluso a cualquier "infinitud" (que obviamente ya no será tal).

Tener mundo sólo es posible desde un punto finito, finito en el sentido de que la presencia de un límite absoluto le es constitutiva. El privilegio de una consciencia que representa el mundo de un modo que, aunque de hecho sea limitado, puede siempre continuarse y continuarse, es el correlato de un mundo como suma de cosas existentes. Reconocer la peculiaridad del darse de 'mundo', que es otra manera de manifestar el experimentar el asombro de que el ente sea, exige en cambio reconocer ese límite que permite el surgir.

La radicalidad de esta finitud hace que su concreción tenga un carácter especial, que si no se tiene en cuenta es fuente de importantes distorsiones. Como se sabe, Heidegger habla del carácter "caído" del *Dasein* y de una existencia propia e impropia (expresión traducida a veces como "auténtica e inauténtica"). Ahora bien, la "caída" (término que Heidegger elige indudablemente para establecer un paralelismo y a la vez una distancia radical con el relato bíblico) no es una situación a la que le preceda un "paraíso", ni que por supuesto le siga. La caída es la situación original y no es posible salir de ella; lo que se muestra al calificarla así es que tiene una profundidad, una movilidad, en la que puede mostrarse como ese corte que es, como esa finitud que es. Hay una pérdida de lo que nunca se ha tenido, y por lo tanto tampoco se puede recuperar, a menos que recuperar, repetir (*Wiederholen*), quiera decir "dejar transparentar eso irrecuperable", lo que sin duda tiene, ante todo, el sentido de un distanciamiento de lo que aparece de inmediato: el presente.

Pensar una continuidad entre la situación impropia y la propia, en la que ambas podrían ser lugares habitables es no reconocer algo fundamental en

este movimiento: el presunto lugar de llegada es un no-lugar, aunque precisamente por el distanciamiento que provoca alumbra el carácter secundario y ocultante de la situación de partida. Si adoptáramos el símil platónico de la caverna —como lo hace Heidegger—, habría que reconocer que los que se han liberado de las cadenas y han ascendido hacia la luz no regresan porque quieran comunicar lo visto, sino, ante todo, porque no podían quedarse allí, porque lo que habían descubierto iluminaba su situación, pero

no se podía vivir en ello. En general, podemos ver ya que el movimiento que aquí se reivindica es el movimiento de la metafísica, la ascensión, la trascendencia, pero sabiendo que no se establece otro punto firme desde el cual regresar. Lo que en términos más conocidos querría decir que 'ser' se toma como un ente, que no se piensa la diferencia ontológica.

Por momentos parece, en *Ser y tiempo*, que la negatividad que hemos señalado, que la finitud, pueda ser recuperada sin experimentar ella misma su carácter deudora, no presente. Sólo en la medida en que esos momentos negativos se desprendan efectivamente de la noción de *Dasein* como hombre, será posible que su carácter peculiar salga a la luz, a una luz en todo caso oscura. En el parágrafo dedicado al concepto previo de 'fenomenología',[6] al desformalizar el concepto de 'fenómeno' se llega al fenómeno de ser. Pareciera que aún cabría hablar de un dejar aparecer la dimensión última, que sin embargo aparecerá como el límite: el pliegue que no puede nunca ser presente (Heidegger hablará más adelante de una "fenomenología de lo inaparente"). A su vez, en el programa de la destrucción de la historia de la ontología[7] se dibuja el camino que habría de llevar, desde una categoricidad que ha quedado flotante, aislada, sin sentido, hacia las experiencias en las que habían sido forjadas. Por más que este paso es fundamental, no deja de tener en parte la forma de una recuperación de lo alienado, ya que es posible que tal paso no se apropie de una categoricidad propia, sino que marque, de otro modo, el hiato, la distancia. Ello será especialmente cierto cuando se traslade el planteamiento a un nivel histórico, cuando la distancia con esas experiencias, es decir con Grecia, se vuelva insalvable.

[6] M. Heidegger, *Ser y tiempo*, parág. 7.

[7] *Ibid.*, parág. 6.

Volviendo a la estructura interna de *Ser y tiempo*, podemos ver cómo, de manera paralela a la transformación que se produce en el paso del ser del *Dasein* al sentido de ser del *Dasein*, ocurre también una transformación esencial en el camino de 'ser' al sentido de 'ser'. En el proyecto de *Ser y tiempo* se conservaba aún la forma de una filosofía trascendental en la medida en que se aspiraba a determinar un horizonte, un sentido, desde el cual se estructurarían los diferentes sentidos de ser. Los éxtasis temporales no son sólo un movimiento de apertura, o, mejor dicho, para ser un movimiento de apertura se proyectan en un horizonte desde el que es posible "volver" sobre lo fundado de manera tal que se aclaren los diferentes sentidos de 'ser'.[8] Pero el propio desarrollo de la analítica de la existencia socava el propósito trascendental que, en términos estrictos, quizás sólo se podría llevar a cabo desde una subjetividad trascendental. La destrucción de ese concepto de subjetividad lleva consigo la imposibilidad de determinación del horizonte trascendental, que de esta manera deja lugar a un ámbito nunca recuperable como tal. La cuestión dejará, así, de ser la aprehensión del horizonte trascendental, es decir, del sentido de 'ser', para convertirse en el advenir de ser, en lo que Heidegger comenzará a llamar la "verdad" de ser. Esa dimensión de proveniencia no determinable es, ante todo, "nada", pues está afectada por una negatividad absoluta y radical. Se convierte en una dimensión originaria que no es un origen sino un continuo sustraerse, o mejor, que es un origen en la medida en que es un sustraerse. Esto aparece ya señalado en *¿Qué es metafísica?* (1929), donde la existencia se muestra como sostenida sobre una nada, esa nada que Heidegger dirá que es el primer nombre (*Vorname*) de 'ser'. Pero donde aparece con un peso decisivo es en *De la esencia de la verdad* (1930-1943), donde se sostiene que hay un ocultamiento más antiguo que todo desocultamiento. No sólo más antiguo que tal o cual desocultamiento, sino incluso "más antiguo que el dejar ser mismo". Sólo si el ocultamiento es "más antiguo" puede evitarse que finalmente el ente en total sea el horizonte correlativo de una subjetividad apertora. Por eso, como dice más adelante en el mismo texto,

[8] *Cf.* M. Heidegger, *Ser y tiempo*, parág. 69; M. Heidegger, *Gesamtausgabe. 24. Die Grundprobleme der Phänomenologie*. [Ed. esp.: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trad. de J. J. García Norro. Madrid, Trotta, 2000.]

la no-verdad de que aquí se trata "señala hacia el aún no experimentado ámbito de la verdad del ser (no del ente)".

Con ello se vuelve necesario que la finitud, que en un primer momento aparecía como finitud del *Dasein*, sea repensada como finitud de ser. Esto no quiere decir que ser se acabe, en el sentido de una permanencia que en algún momento llega a su fin, sino que 'ser mismo' es ese corte previo a toda continuidad, que de cierto modo la fundamenta y que, sin embargo,
 justo por su ruptura de la continuidad, no puede ser entendida como fundamento. A 'ser mismo' le es esencial un límite.

A la vez, debido a que se concibe esta prioridad de lo negativo y este esencial momento de sustracción, se produce una radical historización. En términos algo simplificadores, podría decirse que mientras el planteamiento se mantenía dentro de ciertos marcos trascendentales conservaba, por ello, la misma universalidad que podría atribuirse en general a aquéllos. En cambio, desde el momento en que el ocultamiento es el momento originario, tal universalidad queda sustituida por una radical historicidad. En términos aún más simplificadores, podría decirse que mientras que el esquema conceptual anterior tenía como marco algo así como el carácter del hombre en cuanto tal, ahora se trata del avatar de una "humanidad histórica", es decir, de la humanidad en la medida en que se ha "vuelto" histórica, precisamente por tener que responder a una donación de la que ella no es causa. Tal historicidad condiciona una variedad de modos de darse epocales, pero no debe confundirse con un simple relativismo. La historicidad fundamental de la que habla Heidegger se halla en la prioridad de un envío al que el hombre debe responder.

La historicidad tiene que ver, ante todo, con la copertenencia de hombre y ser, con el hecho de que aquél se halla necesariamente dentro de una conjunción de la que no puede desligarse como una cosa de otra. Pero tal conjunción se basa, a su vez, en la distancia entre una donación originaria y el aparecer, el desocultarse del caso. Esta diferencia es lo que permite hablar de un envío (*Geschick*, destino). El ocultamiento de esa dimensión primera, ocultamiento que está inscrito en su propio carácter, hace que *ser* sea esencialmente un retirarse, una sustracción que da lugar y que por lo tanto deja ser, deja ser a aquello que se podría llamar "ser" en un sentido tradicional (metafísico): el ser de lo ente, el modo en que es

lo ente dentro de un cierto modo de sustracción. Ésta, a su vez, se oculta, escondiendo la naturaleza propia de lo que sucede, en beneficio de una relación de fundamentación que aparece como instancia última. El ocultamiento queda a su vez oculto.

Si hay algo así como una "superación de la metafísica" no puede consistir en otra cosa que en recuperar lo oculto como oculto, es decir, esa dimensión de corte, de finitud a la que antes nos referíamos, como un origen que no puede ser nunca presente, que no puede establecerse en una continuidad de lo ente, ni con la diferencia entre el continuo y un principio trascendente (o trascendental). Esa otra cara constituye el núcleo oculto de la metafísica, y, por lo tanto, lo que la aclara en su sentido, y lo que de cierto modo la descoloca, pero desde una instancia que ya no podrá pretenderse fundante. Esto último es lo que Heidegger llama "el otro inicio". A pesar de algunas formulaciones que parecen ir en sentido contrario, creo que no se puede entender este otro como un otro en el tiempo continuo, y menos como una comprensión de ser que supera y deja atrás la que reina en la metafísica. Es un camino hacia el fundamento de la metafísica, como dice el título de un trabajo incluido en el libro *Nietzsche*, una *Erinnerung*, un recuerdo que, a diferencia del hegeliano, no consiste en un interiorizar sino en un internarse en la metafísica, ir a su base, a su fondo, que es un no-fondo, un abismo.[9]

El camino que señala hacia la diferencia es de cierto modo una repetición de la metafísica. Por eso es fundamental reflexionar sobre la naturaleza de tal proceder, de ese estar sobre la metafísica. Frecuentemente se lo expone como una crítica de la metafísica. La metafísica es la consecuencia de un cierto olvido, olvido que se trataría de subsanar para salir de ella y superar así la metafísica. Esta comprensión, que tiene su validez dentro de ciertos límites, está plagada, sin embargo, de equívocos que habría que aclarar.

Ante todo, cuando se habla de un "olvido" (de ser), no se está haciendo alusión a algo que se habría olvidado por alguna omisión por parte del hombre, y que cabría por lo tanto subsanar recordándolo, planteándolo de

[9] *Cf.* M. Heidegger, *Nietzsche*. Pfullingen, Neske, 1961, t. II. (También en *Gesamtausgabe. 6.2. Nietzsche II*.) [Ed. esp.: *Nietzsche*. Trad. de Juan Luis Vermal. Barcelona, Destino, 2000, t. 2.]

manera directa. El olvido, en la expresión de Heidegger, es un olvido del ser, en el sentido de un olvido que le pertenece al ser. ¿Qué quiere decir esto? Por supuesto no que "el ser" sea algo (o alguien) olvidadizo, al que quizás se le ocurra un día, o se le pueda convencer, de que recuerde por fin eso que ha olvidado. El olvido, el ocultamiento, es algo inicial, no sólo no revelable sino que es lo que posibilita toda revelación. Pensar ese olvido, por lo tanto, no equivale de ningún modo a revelarlo sino a reconocer-

lo como olvido, a reconocer esa oscuridad primera. Si el momento primero de la filosofía es el asombro, el asombro de que es, podríamos decir que de lo que se trata es de dar un paso atrás y reconocer lo que está en su base: el ocultamiento inicial. Si esto es un distanciarse de la metafísica, lo es más bien en el sentido de que se interna en ella. Resulta entonces que lo que aquí acontece no es inaugurar una nueva concepción de ser sino mostrar lo que sucede en la metafísica. Y este suceder es la experiencia de un límite, de una trascendencia, de un "más allá" que no señala, de ninguna manera, un lugar análogo al del más acá, sino que es el doblez, el límite mismo, que a la vez que permite todo develamiento, se retira, inaccesible, porque no es del orden de lo manifiesto. La metafísica, ciertamente, no ha hecho otra cosa más que señalar esa diferencia, señalar ese otro. Lo que ocurre es que, precisamente por ese ocultamiento original, lo señala como un otro que está en algún lado, y comprende la relación con lo que aparece como una relación de fundamento y fundado.

Todo lo anterior es decisivo para la comprensión del lugar, del estatuto de una reflexión de ese tipo. Pareciera que de modo continuo, cuando se trata de retroceder hacia una dimensión que no resulta expresable en los términos de la metafísica, se está preparando una superación acerca de la cual quisiéramos saber más. Como es sabido, Heidegger introduce una diferencia terminológica entre *Überwindung* (superación) y *Verwindung* (retorsión, reponerse). Cuando se habla de *Überwindung* de la metafísica, se aplica a la metafísica su propio proceder. En cambio, al hablar de *Verwindung* se estaría intentando mostrar una especie de superación que no es un ir más allá sino un entrar en la esencia.

Verwindung de la metafísica es *Verwindung* del olvido de ser. La retorsión se dirige a la esencia de la metafísica. Puede parecer una superación, que llevaría a otro lado y liberaría de la metafísica, pero en la retorsión

retorna la verdad que permanece de la metafísica y que aparentemente se ha rechazado, retorna como su esencia ahora apropiada.

La "retorsión" de la metafísica (*Verwindung*) consiste en ese volverse sobre sí del límite, que por lo tanto no limita con un otro (óntico), pero tampoco queda como un mero límite, como aquello que señala simplemente una barrera. Esa vuelta sobre sí no marca un nuevo lugar de habitación, aunque sí señala que de cierto modo habitamos siempre en lo inhabitable, que toda pretensión de cerrar el círculo no sólo es ilusoria, sino que no reconoce lo que allí se hace presente: lo que no es presente.

Es posible que la experiencia de la filosofía sea, de modo necesario, la experiencia de un fracaso; pero ese fracaso hay que llevarlo a cabo, es lo que se nos requiere (¿quién?; nadie, por supuesto). Lo asombroso es que estando dentro del mundo experimentemos al mismo tiempo ese límite, ese afuera que obviamente no es un lugar al que llegar. Por eso la experiencia de la pregunta es, en el fondo, irrebasable, mas no por ello menos fundamental.

El retorcimiento de la metafísica deja, no ante un simple límite, tampoco ante un mero vacío que quepa lamentar o festejar, o llenar del modo que sea; deja ante la más radical historicidad de un acontecer del que no somos dueños pero en el que nos toca enfrentarnos cada vez con ese límite, quebrarnos, fracasar ante él. No hay aquí nostalgia (aunque quizás sí dolor por una pérdida, por una pérdida de lo que en realidad nunca se tuvo, dolor que es parte inseparable de la finitud); tampoco futuro, en el sentido de que un proyecto de futuro pueda ser adecuado a la asunción de esa situación ante el límite. Pero sí una continua dislocación y desmontaje de lo que es, es decir, del presente.

Desde mediados de los años treintas la palabra *Ereignis* se volvió clave en el pensamiento de Heidegger. Con ella se intenta nombrar aquello que en *Ser y tiempo* ya se anunciaba en el ensamblaje de *Dasein* y ser: esa ruptura o esencial finitud que es al mismo tiempo apertura, dar lugar. De este modo no se formula una nueva concepción de ser sino que se va "más allá de ser", como se va más allá de la metafísica, pero donde la equívoca expresión "más allá" no manifiesta lo mismo que el vocablo *metá* presente en *metafísica* sino la retorsión que se produce en su repetición. Este "lugar" del *Ereignis* (parece que las comillas se vuelven indispensables) se señala

de manera análoga también de otras maneras dentro del pensamiento del último Heidegger. En todas las formas que adopta, y que no pretendo ahora analizar, se reconoce un cierto cierre, un cierre de la historia de la metafísica, que, como todo cierre, se podría decir, con Hegel, que ya está de cierto modo más allá. Pero lo característico es que ese "más allá" no se puede interpretar de igual modo, como otra figura de la misma serie, sino que desestructura lo que se da como suceder metafísico, dando un

giro desde su límite que deja aparecer lo "sido" (que no es propiamente el pasado) bajo una luz diferente.

El *Ereignis* nombra la copertenencia de hombre y ser,[10] que constituye el lugar medio desde el que se abren dos "términos" que no son nada por sí mismos, sino sólo en su referirse: no sólo en el necesario referirse de uno a otro sino en su más profunda pertenencia. Se quiere nombrar así lo que es de algún modo innombrable, no en el sentido de alguna entidad inefable, sino en el de lo que de cierta manera queda siempre atrás, o, mejor aún, de aquello cuya esencia es ocultarse.

La noción de *Ereignis* no señala una nueva comprensión de ser. Por eso, mientras que las distintas concepciones de ser abren épocas diferentes, no hay, en cambio, "una época del *Ereignis*",[11] pues no se trata de comprender el ser como *Ereignis*, sino, en todo caso, de ser desde el *Ereignis*. Por eso Heidegger podrá decir que "ser desaparece en el *Ereignis*".[12] La distancia entre 'ser' y 'sentido de ser' con que se abría *Ser y tiempo*, posteriormente reformulada en la distancia entre ser y verdad de ser, vuelve a señalarse aquí, entre ser y *Ereignis*, o, como veremos a continuación, entre ser y donación o en la misma tachadura de ser. Hay, así, un paso "más allá del ser" en dirección a su propia esencia, a su "esenciar", surgir, salir a la luz,

[10] *Cf.* M. Heidegger, "Der Satz der Identität", en *Identität und Differenz*. Pfullingen, Neske, 1957. [Ed. esp.: "El principio de identidad", en *Identidad y diferencia*. Trad. de H. Cortés y A. Leyte. Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 84 y ss.]

[11] M. Heidegger, *Vier Seminare*. Fráncfort, Vittorio Klostermann, 1967, p. 105. *Cf.* M. Heidegger, "Protokoll zu einem Seminar *über* den Vortrag 'Zeit und Sein'", en *Zur Sache des Denkens*. Tübingen, Niemeyer, 1988, pp. 44 y ss. [Ed. esp.: "Protocolo de un seminario sobre la conferencia 'Tiempo y ser'", en *Tiempo y ser*. Trad. de M. Garrido, José L. Molinuevo y F. Duque. Madrid, Tecnos, 1999.]

[12] M. Heidegger, "Zeit und Sein", en *Zur Sache des Denkens,* p. 22.

movimiento que tiene su (no)lugar de origen en una sustracción, en un ocultamiento que es, al mismo tiempo, donación. Que *Ereignis* no sea una nueva concepción de ser sino que "desaparezca" en el *Ereignis*, significa ante todo dos cosas fundamentales. En primer lugar, lo que se intenta nombrar es la copertenencia esencial de ser y hombre, con lo que esa dimensión no puede ser nunca algo enfrentado, un objeto o, de cualquier otro modo, algo que está de manera independiente y subsistente. Ello implica que el hombre mismo está involucrado en ella y tampoco puede concebirse como un momento externo. En segundo lugar, esa dimensión de copertenencia es lo que en sí mismo se oculta, se sustrae: al *Ereignis* le corrresponde esencialmente el *Enteignis*, la desapropiación que deja de antemano fuera de juego toda fijación de una concepción de ser.

Mientras que la palabra *Ereignis* alude a la pertenencia mutua de hombre y ser, intentando pensar así lo que en la tradición se planteó como identidad de ser y pensar, el vocablo *Austrag* (resolución) es empleado por Heidegger para nombrar la diferencia entre 'ente' y 'ser', siempre que se entienda por ella la "diferencia como tal"[13] y no la relación entre dos elementos dados independientemente. Ahora bien, el *Austrag* remite a un ámbito "para el que las palabras guías de la metafísica, ser y ente, fundamento-fundamentado no son ya suficientes",[14] porque es un ámbito ya regido por la diferencia. Se da así un paso "del olvido de la diferencia al destino del encubrimiento de la resolución que se sustrae a sí mismo".[15]

De manera paralela, Heidegger sugiere, en otro texto, que tendríamos que abandonar el mismo nombre de *ser*, así como también el de *hombre*, pues "si la dedicación (*Zuwendung*, o sea, el estar vuelto del ser al hombre) pertenece al 'ser' de tal manera que éste reside en aquélla, entonces el 'ser' se disuelve en la dedicación".[16] Por eso mismo, el ser sólo puede escribirse tachado.

[13] M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, p. 150.

[14] *Ibid.*, p. 152.

[15] *Ibid.*, pp. 152 y ss.

[16] M. Heidegger, "Zur Seinsfrage", en *Wegmarken*. Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1976, p. 404. [Ed. esp: "Sobre la cuestión del ser", en *Hitos*. Trad. de H. Cortés y A. Leyte. Madrid, Alianza, 2000, p. 322.]

En otro movimiento análogo, al tratar de pensar otro concepto clave, el de 'claro' (*Lichtung*), Heidegger invita a pensarlo "yendo más allá de lo griego, [...] como claro del ocultarse".[17]

Todos estos pasos remiten a lo mismo: a lo que también hemos llamado *finitud* y que retuerce el movimiento de la metafísica a través de una peculiar repetición. Acontece allí, decíamos, una peculiar desactivación,[18] algo que podemos llamar "crítica", aunque con ciertos reparos, desde el momento en que no se instala desde una perspectiva alternativa al mismo nivel. Esta crítica o desactivación se ejerce no sólo, ni fundamentalmente, sobre el discurso metafísico, sino ante todo sobre cualquier forma en la que se manifiesta su misma estructura. Y con esto aludimos de nuevo a lo presente.

A lo largo de todos esos caminos se intenta ir "más allá" de ser en el mismo sentido en que se trata de ir más allá de la metafísica, en el sentido no de una superación que pasara por encima, sino en el de volverse sobre su origen, lo que al mismo tiempo descoloca el proceder metafísico y lo vuelve a su carácter más esencial.

¿Cuál es la relación de todo esto con la cuestión del presente? En un pasaje de los *Beiträge* se puede leer:

> En el otro inicio, el ente no es nunca lo realmente efectivo, en el sentido de lo "presente" [*Gegenwärtiges*, actual]. Aun cuando salga al encuentro como algo consistente, para el proyecto originario de la verdad del ser es lo más fugaz. Efectivamente real, es decir, que es, es sólo lo recordado y aun lo que está presto.[19]

Sólo desde la profundidad del recuerdo y desde una especial disposición relampaguea el presente.

Como culminación de la modernidad, en cambio, el presente sería ese estado en el que la figura de lo infinito intercambiable se ha impuesto sin

[17] M. Heidegger, "Das Ende der Philosohie und die Aufgabe des Denkens", en *Zur Sache des Denkens,* p. 79. [Ed. esp.: "El final de la filosofía y la tarea del pensar", en *¿Qué es filosofía?* Trad. de José L. Molinuevo. Madrid, Narcea, 1978, p. 92.]

[18] Tomo esta expresión de A. Leyte, *Heidegger*. Madrid, Alianza, 2005.

[19] M. Heidegger, *Gesamtausgabe. 65. Beiträge zur Philosophie*, p. 257. [Ed. esp.: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Trad. de Dina V. Picotti. Buenos Aires, Almagesto / Biblos, 2003.]

límites. Si hacemos caso de lo anterior, de lo que se trataría, ante todo, es de mostrar qué es lo que ocurre, cuál es el carácter de lo que es. Para usar la imagen nietzscheana, mostrar el desierto que crece. Habría que mostrar, entonces, cómo esto se basa en un olvido no comprendido, no realizado. El presente, entendido como lo actual, es lo siempre disponible, el aplanamiento que implica una radical pérdida de sentido. Experimentar de otro modo el presente es, ante todo, abrir ese presente a una dimensión que se sustrae y nos responsabiliza del acaecer. El paso decisivo, que ciertamente no puede darse por la voluntad del hombre, sería que ese vacío se transmute en la cercanía de una negatividad más profunda, del desfondamiento que da lugar, para poder abrir así el camino a un pensar otro.

Lo que se critica o desactiva no es sólo ni de modo primario el establecimiento de un principio fundante. Al contrario, es probable que la destrucción de esos principios primeros no haya hecho otra cosa más que instalar una continuidad sin límites, rompiendo lo que de cierto modo aún era una cierta diferencia, una cierta remisión a ser, aunque siempre como una relación de fundamentación. El camino de Heidegger se dirige a tratar de mostrar cómo en ese continuo la diferencia, la ruptura, eso que hemos llamado de tantas maneras, queda enterrada, olvidada, instaurando un plano único que puede pretender ser una superación de la metafísica.

Éste es el fenómeno que Heidegger, apoyándose en Nietzsche, denomina "nihilismo". Nietzsche había experimentado la falta de sentido generalizada que acontece desde el momento en que lo que él llama "los valores supremos", los principios que ordenaban la comprensión del mundo, se disuelven. Nietzsche atribuyó esa caducidad de los valores supremos a su propio contenido: ellos, empezando por las ideas de una finalidad y un sentido del mundo y terminando por la de Dios, eran ya una nada, una nada que además había desvalorizado al mundo. Partiendo de que tales principios habían sido puestos por el hombre (con intenciones demasiado humanas), el camino que se abría para su superación era el de destruir por completo esos principios que trataban de imponer un sentido externo al suceder, para recuperar la fuerza que los pone, lo que Nietzsche llamó "voluntad de poder".

Heidegger vio en este paso una situación límite que describía a la perfección —y sin embargo de manera equívoca— lo que sucede en la modernidad.

Consagraría, en efecto, la posición inmanente de fines siempre nuevos al servicio de un proceso infinito de autoacrecentamiento constante. No es difícil reconocer en ello el movimiento continuo de un sistema que no tiene afuera, que se autoalimenta, y que genera sin freno precisamente esa sucesión infinita de lo igual en lo que habíamos reconocido el carácter de lo "metafísico" que no se reconoce a sí mismo.

Por eso, la comprensión de tal fenómeno es en Heidegger por completo
 diferente. No se trata, por supuesto, de reinstaurar de algún modo dichas instancias externas; queda claro que han sido, si no se las lee desde otro lado, parte del proceso de desertización, de eliminación de la dimensión de ruptura a la que antes aludíamos. De lo que se trata es, ante todo, de comprender que lo que sucede no es una nada de sentido que habría que tratar de llenar con una nueva posición que no sea externa, sino que lo que ocurre, el presente, es que "del ser no hay nada", que con el ser no pasa nada. O si lo queremos decir de otro modo, que esa continuidad sin fin es la contrapartida del ocultamiento de la dimensión del surgir. Pero esto es algo que no conduce a una nueva concepción, ni mucho menos a algún intento de imponerla como alternativa, sino más bien a un detenerse en ese no haber "nada" de ser, en ese límite que se podrá reinterpretar de manera que desactive la autosuficiencia del proceso continuo tomando una distancia que no es la de la objetivación sino la de, al contrario, venir más acá, a la grieta que abre lo que allí acontece como puro olvido.

El paralelismo con lo que veíamos acerca de la existencia propia e impropia se impone, si bien tampoco hay que dejar de ver las diferencias. Lo im-propio puede transformarse en propio sólo cambiando de signo a lo negativo expresado en el *in*. No se sale de allí sino que se experimenta de otro modo la negación que ha llevado a anular una negación más original, pero que en el fondo es la misma. Esto no es, por supuesto, algo que un sujeto pueda decidir, desde el momento en que precisamente en la experiencia de lo anterior comprendemos que estamos dentro del proceder mismo, que en un sentido profundo efectivamente no hay afuera. Será más bien, podrá decir Heidegger con un lenguaje que puede parecer mítico, algo que acontece desde ser mismo, si es que acontece, algo que sucedería en la medida en que aquello que estaba en la base de esa continuidad del olvido pugne por encontrar su fundamento, por girar hacia ese origen que,

por supuesto, no está ni estuvo en ningún lado. Se trata de *Kehre*, el giro o viraje del que habla Heidegger, que no es, por supuesto, un giro en su propio pensar.

El camino recorrido por Heidegger va del proyecto de una ontología fundamental al ser tachado o al ser que queda absorbido en el *Ereignis*, o en el don. De cierto modo un camino negativo que remite lo que vale en cada caso como ser a una dimensión que es esencialmente negativa y que no puede valer ya como fundamento. La retracción y la donación, el lugar del hombre como la apertura implicada y requerida por aquel movimiento, no representan una nueva concepción de ser sino aquello que acontece en el seno de la posición en que estamos. Esto no es algo que aparezca en un distanciamiento objetivante, sino que es lo que se experimenta justo en el saberse implicado en el envío o donación. No hay un punto cero desde el que se pueda haber proyectado una noción de verdad, ni tampoco cabe asumirlo ahora. Se está en lo enviado, se está arrojado en lo que viene proyectado. De esta manera, el acceso a la "verdad" de la metafísica implica al mismo tiempo su despotenciación.

Así, y con las salvedades correspondientes, podría decirse que se proyecta algo que se llamaría una *ontología del presente*, si con ella se identifica la comprensión de lo que es hoy, de lo que somos hoy, partiendo de la necesaria copertenencia de hombre y ser como envío y apertura a ese envío. Pero ello implica que sólo puede hablarse del presente en la medida en que también se ha decontruido la noción misma de 'presente'. No es casual que Heidegger titulara la decisiva serie de conferencias de 1949 "*Einblick in das was ist*", visión de aquello que es, pero, al mismo tiempo, que esto sólo llega a realizarse en la medida en que se produce una peculiar inversión: la visión no es en el fondo la del hombre sino el refulgir desde ser, desde la copertenencia que define al hombre.[20]

[20] *Cf.* M. Heidegger, "Die Kehre", en *Gesamtausgabe. 79. Bremer und Freiburger Vorträge*, p. 74. [Ed. esp.: "La vuelta", en *Ciencia y técnica*. Trad. de Francisco Soler. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1993.]

El *Ereignis* como habitación de lo inhabitual. Introducción y algunos comentarios a los *Beiträge zur Philosophie*

Pablo Veraza Tonda

> Lo 'conservador' queda fijo en lo historiográfico; sólo lo revolucionario alcanza el curso profundo de la historia.
> Martin Heidegger

El pensamiento del Heidegger maduro ha permanecido, en buena medida, en una *terra incognita*. Incluso un epígono destacado de dicho pensamiento como Jacques Derrida se reprochaba, en una entrevista, no haber tenido tiempo en vida para trabajar seriamente la obra póstuma de su maestro.[1] A él y a otros pensadores contemporáneos que intentaron tomarse en serio pensar partiendo de lo que Heidegger inauguraba y llevarlo más lejos —Sloterdijk o Vattimo, por ejemplo— les resultó inaccesible la clave hermenéutica de la problematización de la posición de Heidegger ante la historia occidental: el intento de la fundación del otro inicio. Esto apenas comenzó a esclarecerse a partir de la publicación de los *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* ("Aportes a la filosofía. Acerca del acontecimiento") y otros diversos tratados y manuscritos del *Seynsgeschichtliches Denken*. Esos textos alcanzan un nivel de profundización y de elaboración de las cuestiones heideggerianas que refundamenta en varios aspectos lo hasta ahora aparecido en los cursos y escritos publicados, incluidos los *Cuadernos negros*. Asimismo, no es difícil descubrir que lo dicho en los *Aportes a la filosofía* hace estallar los marcos de interpretación en los que buena parte del pensamiento contemporáneo se basó, expresa o inconfesadamente a partir de Heidegger, fundándose en diversas lecturas o discusiones de la obra de éste que entresacaron una concepción de lo que debía entenderse por "superación de la metafísica", a menudo como un ideal regulativo o programático para el pensamiento filosófico.

[1] *Cf.* Dominique Janicaud, *Heidegger en France.* París, Albin Michel, 2001, vol. 2.

La recepción de la constelación de textos póstumos, a pesar de su importancia, todavía es muy escasa en todo el mundo y no han faltado reseñas apresuradas que intentan disminuirla o rechazarla. Todo ello se propicia por la inaccesibilidad inmediata del estilo presente en unos densos escritos póstumos no destinados al público y que presuponen discusiones internas de Heidegger respecto de su propia obra. Con todo, en los diversos comentarios de pasada, obviamente nadie se toma la molestia de ofrecer pruebas textuales o hermenéuticas serias. Incluso el genial Franco Volpi en la introducción a su traducción de los *Beiträge* cayó en este vicio al decir que la serenidad (*Gelassenheit*) o la cuaternidad (*das Geviert*) serán términos nuevos en la posguerra que dejan atrás los tratados ontohistóricos, sin percatarse de que sólo en "La fundación" aparecen conjuntamente y se inauguran ambas cosas como referencias al *Ereignis*.[2] A fin de cuentas, hay que decir que hasta ahora casi nadie ha leído siquiera los *seinsgeschichtlichen Abhandlungen* en su conjunto. Por lo tanto, con Jacques Derrida o con Von Herrmann, cabe señalar que el desciframiento de los manuscrtitos constituye el porvenir de la recepción seria de Heidegger y, con ello, la posibilidad de un giro en el camino de las filosofías contemporáneas.

En el presente trabajo queremos hacer una lectura de los *Aportes a la filosofía* llamando la atención sobre algunas dimensiones del "inicio histórico" y la situación de "tránsito" que buscan inaugurar, sin que por el momento saquemos consecuencias que vemos que podría tener para la interpretación del resto de la obra de Heidegger o para diversos problemas de su recepción, y que serían de fondo. De todas maneras, sería un tanto prematuro, debido al estadio de publicación en que todavía se encuentra la *Gesamtausgabe*, de Heidegger, con escritos centrales aún sin aparecer.

Por el momento se hace necesario acceder al horizonte fenomenológico-hermenéutico que se abre con los manuscritos de la historia del ser que se han ido publicando. Después de presentar algunos datos sobre los textos expondremos algunos comentarios.[3]

[2] *Cf.* Martin Heidegger, "Die Gründung", en *Gesamtausgabe*. Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, t. 65, incisos b y e; Franco Volpi, *Aportes a la filosofía*. Madrid, Maia, 2010.

[3] El presente texto data de 2011 y es una selección de comentarios puntuales a los *Aportes a la filosofía*, que fueron entresacados de mi tesis de licenciatura. Entretanto, he publicado algunos de ellos en el libro *Heidegger*. *Del sentido a la historia*. Madrid, Plaza y Valdés, 2014.

Generalidades sobre los textos

La radical transformación histórica de Occidente —el "otro inicio"— a la que Heidegger apuntaba en los años treintas, sobre todo en los *Beiträge*, fue poco a poco y a duras penas reelaborada por él —también a través del accidentado destino de sus esperanzas y su compromiso con el nacionalsocialismo—, intentando abandonar las maneras activistas, románticas, vanguardistas o espectacularistas, que abundaron en su época. Así, Heidegger decía, de manera sucinta en el recientemente publicado manuscrito *Zum Wesen der Sprache*, respecto del significado de su pensamiento:

> No enseñar una "nueva" filosofía; no ofrecer una "concepción del mundo" con la que se puede "iniciar" algo práctico.
>
> ¿Entonces qué? Lo simple y único: en medio de la maquinación del ente, preparar una experiencia del ser. Esto resulta bastante inocuo evaluado con los criterios corrientes —y a pesar de ello: solamente a partir del esenciarse de la verdad del ser surge y es un inicio de la historia.[4]

Si bien los *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* no logran devenir una "obra", pues, como se dice en el anexo de *Meditación*, no pueden "poner en obra" el decir del ser mismo, o sea, *el decir que calla*; se esfuerzan por conducirse pensantemente en dirección al esenciarse del ser guiados por la palabra *Ereignis*.[5] Para ello intentan decir "lo mismo de lo mismo",[6] es decir, *das Ereignis*, a través de su intensa escritura compuesta por ensambles o fugas (*Fugen*) —según las nombra Heidegger— que disponen o ensamblan el tener lugar del ser; compuesta también por una "Prospectiva" (*Vorblick*), aparentemente escrita para el propio Heidegger, que al inicio arroja una mirada al conjunto de los lineamientos del texto, y una parte final titulada

[4] M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, t. 74, p. 35.

[5] *Ibid.*, t. 9, p. 316.

[6] *Ibid.*, t. 65, p. 82. Para las referencias textuales a los *Beiträge* y *Meditación* nos hemos servido sobre todo de las traducciones de Dina V. Picotti a estas obras, y en segundo lugar, de la de los *Beiträge* de Breno Onetto, las cuales en varias ocasiones hemos modificado; como dichas traducciones conservan al margen o en el cuerpo del texto la paginación de las *Gesamtausgabe,* sólo citaré esta última.

"El ser" (*Der Seyn*), escrita al año siguiente, que retrospectivamente intenta captar el conjunto del planteamiento; todas estas partes del libro son distintas perspectivas establecidas como aproximaciones complementarias a *das Ereignis*, con lo cual son estancias o habitaciones en el tránsito hacia el otro inicio.

Buscan reinaugurar la historia pensantemente, guiándose hacia *das Ereignis*, y para tal fin se articulan como el resguardo y la proyección de ello como la esencia oculta de la historia. Nombran a ésta la "historia del ser" (*Seinsgeschichte*); por eso, dicho libro es considerado por los editores —al parecer guiados por los planes del propio Heidegger— como un tratado de la historia del ser junto con otros seis manuscritos de la sección III de la *Gesamtausgabe*: *Besinnung* (1938-1939), *Die Überwindung der Metaphysik* (1938-1939),[7] *Die Geschichte des Seyns* (1939-1940), *Über den Anfang* (1941), *Das Ereignis* (1941-1942) y *Die Stege des Anfangs* (1944), que, como Heidegger comunicó a su asistente Von Herrmann, "examinan con un nuevo impulso la estructura de los *Beiträge* en su integridad".[8] De esta manera vemos que los *Beiträge* no son, como dijo apresuradamente —por otros motivos— el gran intérprete Felipe Martínez Marzoa: "el último intento de su autor de producir algo así como una exposición global",[9] sino un texto para guiar la redacción de dicha exposición, el cual propiciaría una profusa escritura que hasta ahora sólo se conoce en los manuscritos antes mencionados (a excepción de *Die Stege des Anfangs*). Por este motivo nos reservaremos de criticar o conceder a los intentos que establecen que en la obra de Heidegger hay una fase de su pensamiento que comenzaría hacia la época de la posguerra, donde Heidegger desistiría de sus tentativas de "poner en obra" la historia del ser y de considerar como modo de la verdad al acto político fundador, como en "El origen de la obra de arte" y los *Beiträge*.

[7] Publicado dentro del tomo 67 de las *Gesamtausgabe*: *Metaphysik und Nihilismus*.

[8] *Cf.* Friedrich-Wilhelm von Herrmann, "Epílogo", en M. Heidegger, *Meditación* (t. 66 de las *Gesamtausgabe*).

[9] Felipe Martínez Marzoa, "A propósito de los Beiträge zur Philosophie", en *Daimon*, núm. 2, 1990, p. 242.

No hay que dejar de tomar en cuenta que su pensamiento se guiará, desde 1936, por la palabra *Ereignis*, como se señala en la *Carta sobre el humanismo*, y, sobre todo, lo dicho en 1962 en el "Protocolo de un seminario sobre la conferencia 'Tiempo y ser'": "las referencias y los nexos que constituyen la estructura esencial del *Ereignis* han sido elaborados entre 1936 y 1939".[10]

En los siete manuscritos de la historia del ser arriba mencionados, Heidegger reelabora la cuestión del ser en términos de lo que llama "pensar de la historia del ser" (*seynsgeschichtliches Denken*) o "pensar transitorio" entendido a la vez como el pensar que transita y como el pensar que se pregunta por el tránsito, hacia otro inicio de la historia a partir del acontecimiento apropiador.

Ha habido algunos cuidadosos intentos de interpretación apegada al texto, destacándose los de Friedrich-Wilhelm von Herrmann y Paola-Ludovika Coriando, quienes han insistido en el señalamiento de los *Beiträge* que hace Heidegger en el programático numeral 39 de la "Prospectiva", dedicado a esclarecer la estructura global de los *Beiträge*, en torno al "rigor de la estructura" de los "ensambles" de este texto entre sí, el cual "no ha sido descuidado en ningún momento", según su autor. Las interpretaciones que Von Herrmann y Coriando han hecho intentan atenerse fielmente a ello. Por nuestra parte, quisiéramos que el intérprete de los *Beiträge* no ha de olvidar que en el mismo parágrafo 39 la articulación de los ensambles es concebida como una "inaugurante fundación del sitio de la historia". Esto ha de ser convertido, asimismo, en un lineamiento que guíe la interpretación, para no caer en una asunción sólo formal del "rigor de la estructura".

El numeral 267 de los *Beiträge*, titulado "El ser", nos sugiere que la pregunta por el "sentido" del ser en *Ser y tiempo* constituye justamente la preparación histórica para introducirse en la historia del ser, es decir, para el tránsito al "otro inicio". Esto se explicita con claridad en un momento clave de la autointerpretación de Heidegger: la última sección de *Meditación*, donde se refiere a sus propios intentos de esta manera:

[10] M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, t. 14, p. 52.

> Por doquier en los intentos ha sido tomada la única tarea, desplegar la *pregunta* por el ser [...] Con ello se transforma no sólo el "tema" y el "proceder", sino ante todo la esencia del hombre y la verdad del ente mismo, y a través de ello, de consuno, el modo de decir y fundar.[11]

La habitación de lo inhabitual

La sustracción es lo último que podemos encontrar si seguimos consecuentemente la "fenomenología de lo inaparente" de la que habla Heidegger en el Seminario de Zähringen —sobre la que el fenomenólogo Klaus Held ha llamado la atención—, que caracteriza al pensar ontohistórico. Mostrar al ser en su ocultamiento es su más alta meta si quiere corresponder a "la cosa misma" en la preparación del tránsito. Con ello, lo que se está haciendo es asumir, de manera más originaria, el "fallo" de *Ser y tiempo*.

En la estructura primigenia de los *Beiträge*, "El último dios" cierra el conjunto abierto por "La resonancia", y nos muestra así que el recorrido de los ensambles no consiste sino en un encaminamiento en la sustracción del ser, que llega hasta lo último de ésta. Justamente en "El último dios" se aborda la cuestión de "lo último" como lo más sustraído. De tal manera, en ese lugar culminante del texto se retoma la experiencia de la modernidad que constituyó el *Leitmotiv* de "La resonancia". Heidegger hace entonces una importante distinción entre lo "último" y el mero "final". El "final" es el gran peligro que trae consigo la modernidad, en el que el progreso arranca a lo ente de su estancia en la verdad del ser, privándolo de la cuestionabilidad, arrebantándole su distinción, su carácter propio, para insertarlo en la insaciable marcha de la explotación técnica y la "vivencia" consumista, como nos mostró "La resonancia"; para Heidegger, la "vivencia" no es sino la otra cara de la técnica cuando ésta llega a su dominación planetaria. Detengámonos un momento en la hermenéutica de la modernidad que aquí se establece.

En los *Beiträge*, "La resonancia" se despliega conducida por la disposición del *espanto* ante el ente en la modernidad. En contracorrespondencia al asombro (*thaumazein*) griego ante el hecho de que el ente es, Heidegger se

[11] *Ibid.*, t. 66, p. 385.

sitúa en el espanto ante el hecho de que el ente ha sido abandonado *en su ser*. En esta época el ente es emplazado para la dominabilidad de la maquinación (*Machenschaft*) —cuyo concepto antecedió al de *das Gestell* de fines de los cuarentas—, la cual, nos dice Heidegger, ha llevado al "desencantamiento del ente, que a través de un encantamiento autorrealizado avía al poder";[12] con ello vemos que la presencia moderna de lo ente no ocurre por mor del "desencantamiento", como Max Weber diría (Heidegger está aquí polemizando implícitamente con su postura), sino por el *encantamiento* del poderío de la técnica que se autoemplaza. De esta manera, el espanto que templa el proyecto de "La resonancia" encuentra que el abandono del ser, como retirada respecto del ente, deja a éste exclusivamente en la condición de "lo hecho por otro ente",[13] quitándole a la cosa su espacio de presencia como algo singular, esto es, su ámbito de misterio y simplicidad, para colocarla en el de la hacedurío y la manipulación, otro sentido del concepto de *Machenschaft*.[14]

La *Machenschaft*, como predominio incondicionado del ente, ha llevado a un punto en el cual el ente mismo "ya se le sustrae" al hombre,[15] quedando sólo el puro poderío de lo objetivo-maquinador; podría decirse: la entidad de la metafísica sin el ente. Predomina la dominabilidad del ente, que es la pérdida y la aniquilación de éste en su diferencia, a favor de "la ganancia". A ello el hombre mismo queda sometido como "trabajador industrial",[16] dice Heidegger en un sentido tan cercano —como no asumido— a Marx, antes que a Jünger.

De tal manera, nuestro autor piensa nuestra situación contemporánea como la del peligro del "fin", entendido como la "ahistoricidad", cuyo inicio, dice Heidegger, "ya está aquí".[17] La temporalidad constitutiva de la ahistoricidad consiste en el "y-así-sucesivamente"[18] que instaura la dominación de

[12] *Ibid.*, t. 65, p. 107.

[13] *Ibid.*, p. 111.

[14] Como trasfondo de la conferencia "La época de la imagen del mundo", Heidegger analizaba en "La resonancia" el fenómeno ejemplar de la ciencia moderna para mostrar cómo ocurre ello.

[15] M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, t. 65, p. 111.

[16] *Ibid.*, p. 392.

[17] *Ibid.*, t. 65, p. 100.

[18] *Ibid.,* p. 416.

la progresión moderna que no tiene inicio ni final en el sentido de límite. Esto es a lo que se ha sustraído el rehusamiento del ser, es decir, el inicio, que es por ello lo último.

Encaminándonos por las señas de lo último, es decir, por la vía de la sustracción, experimentamos la lejanía respecto de nosotros mismos y al mismo tiempo la "cercanía de lo ineludible",[19] nuestro estar-condicionados históricamente. Con ello, en esta experiencia descubrimos nuestra profunda carencia y es entonces posible para Heidegger inaugurar el resguardo del ser, experimentando lo extraño y único de su sustraerse. Al respecto señala: "Este rehusamiento, como cercanía de lo ineludible, convierte al *Dasein* en superado, lo que quiere decir: no lo derriba sino que lo arrebata a la fundación de su libertad".[20] El rehusamiento es el ámbito al que los *Beiträge* y demás tratados intentan ingresar, pero resulta accesible solamente por medio de un "salto", es decir, una referencia fenomenológica que se despide del ámbito acostumbrado de lo presente.

El salto y el arrojo apropiador

En los seis ensambles que componen los *Aportes a la filosofía*, la tematización explícita del *Ereignis* comienza por ello únicamente a partir de "El salto", que junto con "La fundación" traza los lineamientos fundamentales de las referencias al *Ereignis*, pues ello pudo ocurrir una vez que "La resonancia" y "El pase" hicieron la experiencia de la época moderna y de la historia de la metafísica, respectivamente, como acontecidas a partir del rehusamiento del ser, a partir de lo cual "El salto" se lanza hacia dicho rehusamiento y lo muestra como tal, por lo que constituye una culminación de la "fenomenología de lo inaparente" intentada en los ensambles previos y una consecuencia necesaria de la problematización histórica de la modernidad, y con ello también posibilita un nuevo horizonte fenomenológico e histórico, por lo cual dicho ensamble es la bisagra que está en el centro de toda la composición interna de los *Beiträge* en su estructura, así como en

[19] *Ibid.,* p. 412.
[20] *Ibid.,* p. 416.

su motivación esencial: introducirse en la historia del ser. "El salto" puede comprenderse entonces como la culminación del tránsito en el ingreso al espacio abismal donde se transforma la historia en otro inicio, con lo que *der Sprung* (el salto) sería un *Ur-sprung* (origen).

En *Die Geschichte des Seyns* ("La historia del ser"), otro tratado del mismo tipo que los *Beiträge*, Heidegger muestra que "El salto" se establece "desde el impulso del estar arrojado del *Da-sein*" "a través de la acaeciente apropiación".[21] Esta indicación se da en un numeral dedicado exclusivamente a esclarecer el ensamblaje de los *Beiträge*, así que resulta digno de mención el hecho de que ese numeral se titule "La historia del ser", igual que el conjunto del libro, mostrando la dependencia de *Die Geschichte des Seyns* respecto de los *Beiträge*, pues ello pone de manifiesto que lo que se halla en juego en ese ensamblaje es el disponerse de la historia del ser.

"El salto" tiene la tarea de abrir camino históricamente. Así, vemos que su primer numeral empieza explicitando la intención de *abrirse paso* hacia la historia del ser y su último numeral se cierra hablando del *ingreso* al esenciarse del ser. Se trata, pues, de un arrojo que se introduce él mismo en lo abierto del espacio-tiempo de la puesta en juego de la historia, cuya aperturidad será tratada en "La fundación" como *Da-sein* en tanto lugar de la verdad que se desoculta históricamente. En los *Beiträge*, Heidegger dice lo siguiente respecto de estos ensambles: "el salto abre previamente las no visitadas lejanías y ocultaciones de aquello hacia lo que la *fundación* del *Da-sein*, perteneciente al clamor del *Ereignis*, tiene que avanzar".[22]

La posibilidad del gran movimiento de los *Beiträge* y con ello de la culminación del tránsito al otro inicio, en un ocaso histórico, radica en los puentes que "El salto" va tendiendo en su arrojo, y que son lo que abrirá el camino a los siguientes ensambles. Dichos puentes van "osando", según Heidegger, decir al *Ereignis* en tanto esenciarse del ser, así, por ejemplo, Heidegger dice en el parágrafo 123, en términos autorreferenciales: "osemos la palabra inmediata";[23] de igual manera, este ensamble dice al comienzo: "El salto, lo más osado";[24] tal forma de entender el saltar se acompaña de un

[21] *Ibid.*, t. 69, p. 132.

[22] *Ibid.*, t. 65, p. 82.

[23] *Ibid.*, p. 239.

[24] *Ibid.*, p. 227.

estilo de escritura muy particular que introduce disrruptivamente los términos para nombrar al *Ereignis*: "estremecimiento del diosar", "viraje", "claro del ocultarse", "nada", "vacilante rehusamiento", etcétera. Este ensamble parte en su "osar" de interpretar el rehusamiento del ser —cuya mostración fue previamente establecida en "La resonancia" y "El pase"— como el "primer sumo obsequio del ser, su esenciarse inicial mismo".[25]

Heidegger reconoce que el *Ereignis* puede constituirse solamente a partir de que "el ser necesita del hombre para esenciarse, y el hombre pertenece al ser, en el cual lleva a cabo su extrema determinación como *Da-sein*"[26] y entonces el *Ereignis* es determinado como la "oscilación" de "este contraimpulso entre el necesitar y el pertenecer" del ser al hombre y del hombre al ser, respectivamente.[27] Tal dinámica de la constitución recíproca del hombre y el ser conlleva que el *Ereignis* sólo pueda alcanzarse a partir de un "salto al *Ereignis*" del hombre, que transforma a éste y que recién funda "en su verdad la oscilación de este contraimpulso", por lo cual es la interpelación de la cosa misma a este pensar.[28]

En los *Beiträge* el salto al *Ereignis* se da como una "pro-fundización del fundamento de la verdad del ser",[29] a partir de lo cual se vuelven comprensibles las palabras para nombrar al *Ereignis* como conceptos de un decir transitorio.

El rehusamiento del ser es un a-bismo o sin-fundamento (*Ab-grund*), según la terminología de Heidegger, que lo concibe como lo opuesto al "sistema" moderno y a la representación (y como lo que propicia la "sistematicidad" del pensar de la historia del ser) que constituye otra determinación transitoria del *Ereignis* que Heidegger denomina "quiebre"; se trata del esenciarse del ser mismo "en tanto lo 'experimentemos' como el rehusamiento y la negativa". En este ámbito Heidegger encuentra lo más oculto: el encuentro (o no encuentro) de los dioses. Como un primer "tanteo" de acercamiento a ello, como dicen los *Beiträge* en el parágrafo 157, el quiebre se muestra así:

[25] *Ibid.*, p. 241.
[26] *Ibid.*, p. 251.
[27] *Idem.*
[28] *Idem.*
[29] *Idem.*

> El quiebre es la falta interna, incalculable del *Ereignis*, del esenciarse del ser como del centro empleado [por el dios] y otorgador de pertenencia, que permanece referido al paso del dios y la historia del hombre sobre todo.
>
> El acontecimiento-apropiador transfiere el dios al hombre, en cuanto adjudica éste al dios [...]
>
> Abismosamente fundado en el *Ereignis* está el *Da-sein* y con ello el hombre, cuando logra el salto en fundación creadora.
>
> Aquí acaece rehusamiento y ausencia, acometida y acaso, retención y transfiguración, libertad y coacción. Tal cosa acaece, es decir, pertenece al esenciarse del *Ereignis* mismo.[30]

Analicemos la cosa más de cerca. Este quiebre constituye la abismosidad que hace que el camino hacia ella consista en un *salto*. Asimismo conlleva que en el salto acaezca una *irrupción* de lo más insólito, como bien interpreta Von Herrmann en *Wege ins Ereignis*. Lo más insólito no es solamente lo ajeno, sino el hecho de que nosotros mismos acontezcamos para nosotros mismos como otros, es decir, que lo más íntimo acaezca como lo más extraño. Esto marca el punto medio entre el necesitar y el pertenecer (del ser al hombre y del hombre al ser): el estar en nosotros mismos como el abismo más amplio. Tal lugar es el esenciarse del ser como ámbito decisional, que es llamado por Heidegger, en el parágrafo 164, el "íntimo contraimpulso" entre el ser y el *Dasein*.

Heidegger contrasta el "quiebre", en el parágrafo 157, con la concepción metafísica de las modalidades del ser (necesidad, posibilidad y realidad), señalando a ésta como una captación superficial y derivada respecto de dicho acontecimiento originario de la verdad del ser como *Da-sein*. En el parágrafo 127 señala:

> Si se quisiera, sin embargo, intentar lo imposible y captar la esencia del ser con ayuda de las "modalidades" "metafísicas", entonces se podría decir: el rehusamiento (el esenciarse del ser) es la suma realidad de lo sumo posible como lo posible y con ello la primera necesidad [...] Esta "aclaración" del ser se extrae de su verdad (del claro del *Da-sein*) y lo degrada a algo meramente dado.

[30] *Ibid.*, t. 65, pp. 279-280.

En la cita del parágrafo 157 se señalaba que el quiebre es un "centro otorgador de pertenencia", pues era el núcleo mismo de la necesidad, la "falta interna del acontecimiento"[31] donde se dan cita las necesidades y posibilidades históricas en la "realización", que no es otra cosa que el proyecto arrojado apropiado del *Dasein*. El "quiebre" es, pues, el "entre" fundado como *Da-sein* a través del *Da-sein*, el proyecto abismal que co-constituyen "El salto" y "La fundación". De tal suerte, el quiebre es el parteaguas de la

historia, donde ésta se retrotrae a su esencia para iniciar más originariamente, y así, se trata entonces de su dimensión *iniciante*, profundizada en *Über den Anfang* tres años más tarde.

A partir de ello es entonces posible, asumiendo y proyectando ese quiebre, la fundación del sitio propiamente histórico. Analizaremos de manera breve la mostración/apertura de tal dimensión que acontece como fundación del espacio-de-juego-temporal.

Fenomenología del espacio histórico

"La fundación" es el ensamble más estructurado de los *Beiträge.* Nos muestra, en cinco apartados y desde distintas perspectivas, la fundación del *Ereignis* como *Da-sein*. A través de los dos primeros incisos de "La fundación", el *Da-sein* ganaba una comprensión apropiada, donde lo dicho en *Ser y tiempo* y "De la esencia del fundamento" se reconduce a una base de acuerdo con el proyecto apropiador del otro inicio, es decir, la inauguración del *Ereignis*. Los siguientes incisos abordan, respectivamente, tres aspectos del *Da-sein* fundado: su aperturidad, su espacio-temporalidad y su relación con el ente.

La espacio-temporalidad, el penúltimo aspecto del *Da-sein* analizado en "La fundación", es el rehusamiento del ser en tanto es soportado. Quisiéramos ahora hacer una reconstrucción de la fenomenología de este espacio-tiempo, pues es el paraje inaugural en el que el tránsito culmina.

El rehusamiento se ensambla temporalmente en tanto, por una parte, es un salir hacia lo venidero y, por otra, es por ello mismo un abrir lo ya sido en tanto origen de lo venidero; de ahí proviene la referencia a lo no-iniciado del

[31] *Ibid.*, p. 270.

"primer inicio" como lo propiamente antiguo y lo propiamente futuro de la historia occidental. El encuentro de ambos constituye al presente como ámbito del instante (*Augenblick*) de la decisión, de modo análogo a como en *Ser y tiempo* éste aparecía; en los *Beiträge* es determinado como "rememorante esperar",[32] en el cual la rememoración abre lo sido como "una encubierta pertenencia al ser" y la espera abre lo venidero "esperando un clamor del ser".[33]

Ahora bien, tales referencias son sostenidas en este ámbito de decisión justamente por el ensamble espacial del mismo, caracterizado por Heidegger como *Umhalt* ("sostén abarcador", según traduce Picotti), que constituye la vacilación del rehusamiento que sostiene sus horizontes extáticos. Ese ámbito no está decidido, sino que la "fenomenología de lo inaparente" lo abre hermenéuticamente en su vacilación, que "pone a decisión el si o si-no del acceso del ser", es decir, en el aviamiento del sitio histórico que permite su salir hacia lo sido (y así se remitiría al primer inicio), sosteniendo los éxtasis temporales en la ambivalencia del instante contencioso del presente como oportunidad de la decisión.

Por ello, la espacialidad mencionada es, junto con la temporalidad, el *entre* que es el *Da* venidero del *Da-sein*, que puede soportar el abandono del ser, y así existir fuera de sí en lo venidero del albergue de la verdad del ser, en la obra, el acto político constituyente, el sacrificio, el pensamiento y la poesía, según el enlistado de los modos del albergue de la verdad que Heidegger menciona en varios momentos a lo largo de los *Beiträge*.

Por consiguiente, esta vacilación del sitio instantáneo conlleva que no estén ya dados ni lo sido de la pertenencia al ser ni lo venidero del clamor del ser, o sea, ni el *Da-sein* ni el *Seyn*, según quedaban recíprocamente definidos en "El salto", sino que ambas cosas recién se abren en ese sitio inaugural, justamente como lo que lo hace vacilar. Por ello mismo es el inaugurarse de lo que se oculta, el *Ereignis*, que apropia llamando a la fundación, aconteciendo "como clamor hacia la pertenencia al *Ereignis* mismo, es decir, a la fundación del *Da-sein* como del ámbito de decisión para el ser".[34] Con ello vemos, pues, que la pertenencia al ser estaba oculta y se

[32] *Ibid.*, pp. 383-384.

[33] *Ibid.*, p. 384.

[34] *Ibid*, p. 385.

manifiesta recién en el *Ereignis* como pertenencia-al-clamor, haciéndose la experiencia de ella como abandono del ser, y, por su parte, el clamor puede llamar si a su vez se dirige a una escucha, la del perteneciente. Ambas cosas se inaugurarían en la contraoscilación del *Ereignis* pues éste, en su abismidad, sería el momento del contacto de ese diálogo, es decir, para usar un concepto de Jakobson, la dimensión "fática": aquello que se encuentra entre los dos hablantes/escuchas poniéndolos en contacto. El espacio silencioso del cautivamiento es esclarecido acertadamente por P. L. Coriando en *Der letzte Gott als Anfang* como un situarse dentro de los límites de la relación con el ser (lo contrario al salir-fuera-de-sí del éxtasis), y así, como esta autora señala, el acontecimiento de la vacilación se da en el movimiento del venir-hacia-nosotros del rehusamiento; en este sentido se muestra el rehusamiento (*Ent-zug*) como relación (*Be-zug*), que sería el camino o la referencia del *Ereignis* hacia nosotros.[35]

El espacio es el *Umhalt* que sostiene "la reunión" de los éxtasis y "pone en el tiempo" no saliendo de sí; por su parte, el tiempo es el emplazar "extasiante de la reunión" de los éxtasis. El espacio no se da más que en relación con el tiempo, sosteniendo su reunión *situándose* en el tiempo, y el tiempo no se da más que *emplazándose* sobre este sostenimiento. Así, Heidegger dice: "'Espacio' es cautivadora abismación del sostén abarcador. 'Tiempo' es la extática abismación de la reunión".[36]

El carácter abismal es "el primer y supremo resplandecer de la seña"[37] cuya "asignación" es la lejanía "extraña a la medida", propia de la extaticidad y cuyas posibilidades quedan resguardadas en la "no cerrada amplitud" propia del cautivamiento.[38] Ésta es la propiedad que el acontecimiento apropiador asigna; la riqueza de la pobreza del ser, que es el abrirse de lo libre.

Ello mismo es la espacialidad del *Ereignis* en tanto el abismo, que es el "sí" al fundamento "en su amplitud y lejanía".[39] Espacio y tiempo en este

[35] *Cf.* Paola Ludovika Coriando, *Der letzte Gott als Anfang*. Múnich, Wilhelm Fink, 1998, pp. 100-103.

[36] M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, t. 65, p. 385.

[37] *Ibid.*, p. 388.

[38] *Ibid.*, p. 387.

[39] *Idem.*

ámbito fundacional co-constituyen el fundar del fundamento, en la medida en que éste es "un transelevarse de lo por fundar"[40] y "el ocultarse en el transelevarse que porta", como se nos dice al inicio del parágrafo 242 que nos ocupa,[41] pues —como se aclara páginas más adelante— "'Espacio' es el abismamiento cautivador del sostén abarcador. 'Tiempo' es el abismamiento extasiante de la reunión. El cautivamiento es el abismoso sostén abarcador de la reunión. El éxtasis es la abismal reunión sobre el sostén abarcador".[42]

Por su parte, la separación recíproca de espacio y tiempo es pensada por Heidegger en estos términos: "El tiempo emplaza, nunca cautivando. El espacio pone en el tiempo, nunca extasiando".[43]

El albergue de la verdad en el ente

En el camino que Heidegger quiere precursar ya no se trataría de definir a lo ordinario *oponiéndolo* con lo extraordinario, como en una lectura superficial se podría creer. Esta oposición sólo queda constreñida al tránsito en su ambigüedad constitutiva. A la manera como Heidegger decía que hablaba de la "finitud" del ser no como caso negativo o limitado de la infinitud, sino para resaltar su abismamiento frente al infinito del idealismo alemán, de ese mismo modo exaltaba la diferencia entre ser y ente no para afirmar la precedencia del primero, como Adorno llegó a creer en *La jerga de la autenticidad*,[44] en vez de ello los *Beiträge* insisten en la *simultaneidad* de ser y ente. Este "y" es pensado aquí no como una yuxtaposición sino como el desplegarse de la esencia de la verdad. El esenciarse como claro del ocultarse no es la mera bisagra de una dualidad o un movimiento tético-antitético entre claro y ocultamiento, sino un devenir lugar del

[40] *Idem.*

[41] *Ibid.*, p. 379.

[42] *Ibid.*, p. 385.

[43] *Ibid.*, p. 386.

[44] Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Trad. de A. Brotons Muñoz. Madrid, Akal, 2005, p. 451.

ocultamiento que se abre.[45] En su abrirse como ocultamiento es singularidad, misterio y simplicidad. Tal abrirse del ocultamiento es lo que en el apartado *e)* de "La fundación" se piensa como el "y" de la simultaneidad de ser y ente en el "albergue", que es asimismo una palabra-guía del acontecimiento apropiador.

En el séptimo párrafo del parágrafo 243 vemos que Heidegger se refiere al proyecto arrojado como aquello que apropia al decir inaugural de la esencia

de la verdad, como aquel proyecto que, siguiendo esta ley del albergue, no procede a partir de una verdad dada, que ulteriormente es llevada a un ente ya existente, sino que la verdad y el ente sólo acontecen en la inauguración del albergue-de-la-verdad-en-el-ente. Esto difiere radicalmente, según Heidegger, de la dicotomía platónica donde el *eidos* es llevado a la *hyle*. Podemos interpretar que la *simultaneidad* de ser y ente es lo que la "rompería" y permitiría evitar el equívoco de la "precedencia" trascendental del ser respecto del ente. Dicho acontecer unitario de la verdad del ser y el ente es, de acuerdo con nuestra lectura, una clave para interpretar la ruptura de los *Beiträge* con la "perspectiva horizontal-trascendental" de *Ser y tiempo*.[46]

El octavo párrafo del mismo parágrafo 243 esclarece esta simultaneidad como *Da-sein*: "la verdad esencia sólo y siempre ya como *Da-sein* y con ello como disputa de la contienda".[47] Resulta interesante la presencia de ese "siempre ya" (*immer schon*), una huella del lenguaje de Heidegger previo a los años treintas; tal expresión en *Ser y tiempo* y *Los problemas fundamentales de la fenomenología* denotaba el carácter previo del *a priori* ontológico de los existenciarios, y en general de la *veritas trascendentalis* que Heidegger atribuía ahí a la ontología fenomenológica,[48] aunada a la determinación del *Da-sein* según la trascendencia (lo cual era desarrollado en "De la esencia

[45] Juan Luis Vermal llamó la atención —en un curso dictado en 2010 en la UNAM— sobre la profundización de la interpretación de la verdad en los *Beiträge*, donde es vista como claro del ocultarse, respecto de "De la esencia de la verdad", donde aparecía como des-ocultamiento originado en el ocultamiento.

[46] Von Herrmann es quien ha nombrado así el cambio de *Ser y tiempo* a *Vom Ereignis* y lo ha tematizado en *Wege ins Ereignis.* (*Cf.* F.-W. von Herrmann, *op. cit.*, pp. 30-32.)

[47] M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, t. 65, p. 390.

[48] *Cf.* M. Heidegger, *Ser y tiempo,* p. 47.

del fundamento"). Pues bien, de acuerdo con los términos de los *Beiträge zur Philosophie*, este "siempre ya" es el del espacio-tiempo fundacional de "lo eterno" que regresa como la conmoción de la territorialización-mundanización del ámbito de la fundación del proyecto apropiador. Dentro de lo cual la trascendencia no será ya el hilo conductor de la interpretación del *Da-sein*, sino la *instancia* (*Inständigkeit*) del estar soportando, sosteniendo y transmitiendo esa conmoción, templado por una disposición fundamental que le corresponda, que recién funda el tiempo en el "lugar" del ahí y lo alberga en el ente transformado.

Necesidad y diversidad del albergue. Comentario al parágrafo 244

El breve numeral 244 contiene la captación central de la esencia del albergue, por ello lo traducimos íntegro a continuación:

> 244. Verdad y albergue.
> ¿De dónde le viene al albergue su necesidad e indigencia? Del ocultarse. Para no apartar a éste sino más bien guardarlo, se requiere el albergue de dicho acontecer. El acontecer será transformado y recibido (por qué) en la contienda de *tierra y mundo*. La disputa de la contienda sitúa la verdad en la obra, en lo útil, la experimenta como cosa, la lleva a cabo en acto y ofrenda.
>
> Sin embargo, siempre debe ser el resguardo del ocultarse. Sólo así permanece la historia fundada a la manera del *Da-sein* (*die daseinhaft gegründete Geschichte*) en la acaecedora apropiación y sólo así permanece perteneciente al ser.

Vamos a analizar con detalle estas frases. El primer párrafo se abre con las palabras "¿De dónde le viene al albergue su necesidad e indigencia? Del ocultarse". Con esto se quiere mostrar —en conexión con el parágrafo 21 que se cita en una nota a su título— que el proyecto albergante no surge por el arbitrio subjetivo del proyectante, sino de su peculiar carácter *necesario.* Este numeral tiene, pues, como su asunto la necesidad del proyecto albergante. En tales líneas iniciales, su necesidad es pensada unitariamente en dos distintos sentidos, de acuerdo con las referencias semánticas que estas líneas y la nota en el título contienen:

1) Como indigencia en la época del abandono del ser, su sustracción impele a Heidegger a la necesidad de resguardarla y asumirla, a contracorriente del reinado de su inesencia en el nihilismo (lo nombrado como "nihilismo impropio" en el *Nietzsche II*), es decir, de la *Heimatlosigkeit* que es remplazada por "la conquista de la tierra en tanto planeta".[49] Ello impele a experimentar e inaugurar el vacío de acuerdo con su procedencia en el abismo de la plenitud oculta del ser por-decidir.[50]

[208] 2) En consonancia con el parágrafo 21 al que aquí se nos remite, como necesidad del proyecto, que, templado por el silencio contencioso, "se transforma a sí mismo en la necesidad a la que está referido radicalmente". En esa autotransformación del proyecto, éste se sabe "respuesta al clamor"[51] del cual se vuelve entonces perceptible su hacer señas (*Winke*). Dicho hacer señas lo apropia: el sí mismo del proyectante deviene fundamentado por lo proyectado que "lo potencia a él mismo y le sienta derecho".[52] Acontece entonces un viraje en el ocultamiento que lo regresa a él mismo como "iniciante", es decir, lo "captura" (*fängt*)[53] en lo por él abierto y sostenido, y tal capturar (*fangen*) es la apertura del camino del iniciar (*anfangen*) del inicio (*Anfang*). Esto es lo que Heidegger entiende por *Kehre*: el "ámbito extremo de oscilación",[54] donde, de tal manera, la necesidad del proyecto es una necesidad de la historia, en el sentido de que proviene de ella y a la vez la funda: "su abierto tiene consistencia sólo en la fundación conformadora de historia".[55] Así, el camino no se establece arbitrariamente, sino que sólo se encuentra "en el salto" como indagación del quiebre del ocultarse, que a su vez "se despliega como fundación del *Da-sein*".[56]

[49] M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, t. 62, p. 395.

[50] Según se veía en "El salto", en el pasaje de la contienda originaria, y en "La fundación", en el número 242.

[51] M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, t. 65, p. 56.

[52] *Idem*.

[53] *Idem*.

[54] *Ibid*., p. 57.

[55] *Ibid*., p. 56.

[56] *Ibid*., p. 57.

El primer párrafo del parágrafo 244 se cierra con el siguiente enunciado: "La disputa de la contienda sitúa la verdad en la obra, en el útil, la ex-perimenta (*er-fahrt*), como cosa, la lleva a cabo en acto y ofrenda".

Heidegger ya nos había adelantado en pasajes anteriores de los *Beiträge zur Philosophie* esta diversidad de vías del albergue de la verdad en el ente. Lo que dicha cita enfatiza son los verbos con los que se refiere a esas vías: sitúa (*setzt*), ex-perimenta (*er-fahrt*), lleva a cabo (*vollbringt*). Éstos muestran el carácter peculiar de cada proyecto fundador.

El situar en la obra es el soportar y dejar-ser fundamento al espacio-tiempo del abismo, esa "topología del ser" —para usar los términos del "Seminario de Le Thor"— que fue esclarecida en sus dimensiones esenciales en el parágrafo 242 que ya comentamos. Para usar los términos de "El origen de la obra de arte", se podría decir que se trata del carácter locativo de la obra "lingüística", pues como esa conferencia señalaba, "todo arte es en esencia lenguaje".[57] De esta manera, las distintas formas de arte, así como el pensamiento serían el situar la contienda: el gran arte sitúa la contienda en obra y abre lo sagrado en su figurar, y en la figura el dios se hace presente y se "esconde", según dice Heidegger en los años cincuentas.[58] Por su parte, el pensamiento esencial lleva a la palabra el silencio y "anticipa su escucha" como el "son del silencio" (*Geläut der Stille*) que constituía el origen oculto de la palabra, y, por tanto, este pensamiento esencial ha de decir la diferencia.[59] Recuérdese el señalamiento de Von Herrmann de que el *Ereignis* constituía el trasfondo de ese resonar, y, en general, de que los *Beiträge* son la "clave hermenéutica" del pensamiento de Heidegger de las décadas posteriores a los años treintas; en este sentido analiza los conceptos de *Ge-viert* y *Ge-stell*, además del mencionado *Ge-läut*.[60]

Por su parte, el situar la verdad "en lo útil" podría interpretarse de acuerdo con la concepción de Heidegger del hacer salir lo oculto de "La

[57] *Loc. cit.*, p. 28.

[58] *Cf.* M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, t. 4, p. 170.

[59] *Cf.* M. Heidegger, *De camino al habla*. Trad. de Yves Zimmenmann. Barcelona, El Serbal, 2004, pp. 27-30.

[60] *Cf.* F.-W. von Herrmann, "Die 'Beiträge zur Philosophie' als hermeneutischer Schlüssel zum Spätwerk Heideggers", en Markus Happel, ed., *Heidegger – Neu gelesen*. Würzburg, Königshausen und Neuman, 1997.

pregunta por la técnica", que sería el desocultar del mundo. En este sentido, las conferencias de *Mirada en lo que es* contraponen el coligar de la cuaternidad y el desocultar conminador (el *Herausfordern*) de la naturaleza que hace el *Gestell* o la *Machenschaft*. Después de la Segunda Guerra Mundial, Heidegger no anticipa mucho de ello en público, sólo intenta preparar tácitamente el terreno para esa cuestión a partir del pensar ontohistórico. En la entrevista del *Spiegel*, por ejemplo, sigue considerando decisiva la cuestión

de qué sistema político puede dar cuenta de la técnica planetaria, no encontrando ninguno entre los realmente existentes. Asimismo, en los años cincuentas y sesentas, aunque insiste en señalar la primacía del pensar y aunque problematiza más el *stellen* (situar) del *Gestell*, sigue considerando un contrapunto de esto último al *stellen* de la obra de arte —como dice el apéndice a la conferencia de 1935. También hay que insistir en que, en la entrevista antes mencionada, de igual manera deja en pie el planteamiento de los tres *Dienst* del "Discurso del rectorado", esa especie de "división del trabajo" del tránsito. Sea dicho esto contra las interpretaciones que separan rupturistamente una fase del pensamiento del Heidegger de la posguerra.

El tercer aspecto, el experimentar la verdad como cosa, proviene originariamente de lo que Heidegger entiende por experiencia histórica del ser. En el parágrafo 167 decía que "ex-periencia" (*Er-fahrung*) quiere decir "introducirse" en el esenciarse (*Wesung*) del ser situándose en él y soportándolo. Tal movimiento, que no es otra cosa que la fundación del *Da-sein*, es lo que determina al proyecto pensante a que, "saliendo de la cosa, suscita nuevas experiencias".[61] Ahora bien, ¿cómo han de experimentar éstas a una cosa? John Caputo recordaba que en la conferencia "La cosa" Heidegger hablaba del darse simple del ser como cosa (*Ding*) remitiéndose a ello como lo condicionado (*be-dingte*).[62] Ello tenía su origen en los *Beiträge*, que en "El salto", por ejemplo, decían que la experiencia del ser, el soportar de su verdad, trae de vuelta al ente a su límite y le quita la aparente exclusividad de su preeminencia".[63]

[61] M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, t. 65, p. 388.

[62] *Cf.* John D. Caputo, *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. Nueva York, Universidad Fordham, 1986, pp. 241-242.

[63] M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, t. 65, p. 255.

El "llevar a cabo" (*vollbringen*) la verdad, consideramos, podría ser lo que se ponía de manifiesto al comienzo de la "Carta sobre el humanismo" como la "esencia del actuar" (*Wesen des Handelns*). Al respecto se decía: "'llevar a cabo' significa desplegar algo en la plenitud de su esencia, guiar hacia ella, *producere*".[64]

Este "llevar a cabo" como llevar a cumplimiento la esencia de algo puede verse como un cuidar y velar por ese algo, en ese sentido es un *albergar*. Pues bien, dicho albergar es un albergue apropiado-apropiador cuando se lleva a cabo portando a término, resolviendo (*austragen*) al acontecimiento apropiador como el en-medio del ente, lo cual es por ello un actuar señalado, ejemplar, que propicia al actuar *adecuado* ulterior. Este último, creemos, sería lo llamado en los términos de *Beiträge zur Philosophie* "acto" (*Tat*). Tal actuar no ha de medirse conforme a sus logros y éxitos, Heidegger no se cansa de repetirlo, sino conforme a su atenerse a lo no-medible, a la "inagotabilidad de lo simple", como más arriba decíamos.

Aunque en este texto no encontramos una tipificación detallada de la acción, cabe sostener que el *Tat* (acto) es una manera de referirse al *Handeln* (actuar) citado en la "Carta sobre el humanismo" y otros textos de la posguerra, que parten de que "estamos muy lejos de pensar la esencia del actuar de modo suficientemente decisivo"; de acuerdo con nuestra interpretación, *Tat* no "sobra" respecto de "Dichten" y "Denken" como vía del acontecer de la verdad, como creyó Felipe Martínez Marzoa en su artículo sobre los *Beiträge*.[65]

En "Construir, habitar, pensar", Heidegger distingue entre el construir y el pensar como dos modos del habitar y señala, además, que deben escucharse el uno al otro. Según creemos, esto vale sobre todo en el contexto de los tratados de la historia del ser, es decir, en la situación del tránsito que prepara al otro inicio.

Asimismo, los *Beiträge*, con su distinción de los "modos de la producción" y los "modos de la asunción del encuentro con lo carente de vida y lo viviente", estarían en la línea de "Construir, habitar, pensar", donde se señalan a su vez dos formas distintas del construir: el "cuidar" que cultiva

[64] *Ibid.*, t. 9, p. 313.

[65] *Loc. cit.*, p. 245.

el crecimiento de lo vivo de la tierra (en el sentido asimismo del término latino *colere* y su derivado: cultura) y el edificar, "erigir" que construye edificaciones, es decir, que avía espacios.[66] Heidegger caracteriza a este último como el hacer una plaza, un sitio a la coligación de la cuaternidad, esto es, al habitar, donde el ámbito de lo habitual es lo transformado a partir de la coligación de la cuaternidad.

Aunado al *Tat* como modo del *vollbringen*, Heidegger cita al sacrificio

(*Opfer*), pues justamente para albergar al claro del ocultarse en medio de lo ente, es preciso romper el ámbito de referencias familiares con lo ente. "El sacrificio es la despedida de lo ente [...] El sacrificio se encuentra en casa en la esencia de ese acontecimiento propio [*Ereignis*], en el cual el ser reclama al hombre para la verdad del ser".[67] De igual manera que el acto esencial, el sacrificio no puede proceder a partir de la búsqueda de metas, pues ésta "enturbia la claridad del temor, dispuesto a la angustia, del ánimo de sacrificio, que se atreve a asumir la vecindad con lo indestructible".[68]

Con ello vemos que se trataría de una manera del salto. Podríamos interpretar también tal cuestión del sacrificio con los términos de *Sobre el inicio*, según los cuales el sacrificio consistiría en un introducirse al ocaso y a la despedida, como consumar (*vollbringen*) el primer inicio, en la decisión del tránsito al otro inicio.

Si no cede ante la *Machenschaft* y sostiene al claro del ocultarse, la fundación del albergue deviene entonces lo que Heidegger llama, al final del numeral que nos ocupa, *die daseinhaft gegründete Geschichte*, el ámbito histórico fundado de acuerdo con el *Da-sein*.

[66] *Ibid*., t. 7, pp. 150, 153.

[67] *Ibid*., t. 9, p. 311.

[68] *Idem*.

La unidad en su historia

Aldo Guarneros

En la filosofía contemporánea se ha planteado, como un fenómeno señalado de manera eminente desde el siglo XIX, el descrédito a la investigación por la verdad y por el principio de unidad. Sin embargo, en rigor no es un fenómeno exclusivo de estos tiempos, aunque haya sido explorado desde diversas perspectivas en los últimos siglos, sino que se ha presentado ya a lo largo del pensamiento occidental desde los orígenes de la filosofía en la antigua Grecia. Basta recordar, a este respecto, por ejemplo, el contexto de la vida ateniense en el cual Sócrates y Platón desarrollaron su actividad filosófica: una tesis fundamental de la sofística era el καιρός, el hablar en el momento conveniente afirmando o negando una misma idea, dependiendo de la situación en la que se encontraba quien hiciera un discurso. El objetivo de los sofistas no era, entonces, hablar en conformidad con la verdad. Por lo mismo, Platón hace una crítica a la tendencia de su época, en la que se da crédito a los discursos con base en la fama y las circunstancias de quien habla y no en relación con la *escucha* de la verdad. Así, Sócrates le dice lo siguiente a Fedro:

> [...] según se dice que se decía en el templo de Zeus en Dodona, las primeras palabras proféticas provenían de una encina. Pues los hombres de entonces, como no eran sabios como vosotros los jóvenes, tal ingenuidad tenían, que *se conformaban con oír a una encina o a una roca, sólo con que dijesen la verdad*. Sin embargo, para ti la cosa es diferente, según quién sea el que hable y de dónde. Pues no te fijas únicamente en si lo que dicen es así o de otra manera.[1]

Incluso durante la modernidad —la época en que supuestamente se exaltó la razón—, la filosofía meditó la unidad en un contexto adverso, en

[1] Platón, "Fedro", en *Diálogos III*. Trad. de E. Lledó Íñigo. Madrid, Gredos, 2004, 275 b-c. El uso de cursivas es mío.

que el pensamiento especulativo, por ejemplo, era denostado. Hegel escribió lo siguiente sobre el pensamiento corriente de su época: "Mientras la ciencia y el intelecto humano común trabajaban juntos para realizar la ruina de la metafísica, pareció haberse producido el asombroso espectáculo de un *pueblo culto sin metafísica*".[2] Pues bien, de este modo, "a contracorriente", también en el siglo XX se ha pensado la unidad *en* la diversidad, como en el caso de Heidegger y Nicol, y esto a partir de re-plantear los problemas de la historia filosófica.

El quehacer filosófico es *histórico*. Esto lo ha sostenido la tradición metafísica a partir de comprensiones varias de la historia. Cabe notar que *historia* viene de ἱστορία, que entre los antiguos griegos tenía el sentido de *investigación*. La actividad filosófica es histórica tanto por tener tal carácter de indagación como por investigar necesariamente sobre la base de los planteamientos *acaecidos* según las diversas propuestas filosóficas.

Así, la pregunta por la unidad en Platón fue expuesta en su madurez bajo los términos de una περὶ φύσεως ἱστορία, una "investigación de la naturaleza".[3] De lo que se trataba era de comprender aquello a lo que indefectiblemente se dirige el pensamiento, esto es, la φύσις. Si bien se requiere del λόγος para investigar, según afirma Platón en el *Fedón*, es en la naturaleza donde se encuentra la verdad y se comprende la unidad de lo que es. Recordemos, al respecto, la observación de Aristóteles sobre el proceder de la investigación de acuerdo con quienes filosofaron primero, los φυσιολόγοι: "al avanzar, [...] el asunto mismo les abrió el camino y los obligó a seguir buscando".[4] Efectivamente, sólo a partir del asunto o de los hechos mismos, τὸ πρᾶγμα, *procede* la investigación en dirección a lo *primero*, al fundamento de esto que es.

Otro sentido de la *historia* entre los griegos fue el de Heródoto, quien escribe una serie de *investigaciones*, ἱστορίαι, que *relatan* los acontecimientos humanos de los que tuvo noticia. En dicha obra escribe: "en cuanto a mí, en

[2] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Ciencia de la lógica I*. Trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires, Solar, 1993, p. 36.

[3] Platón, "Fedón", en *Diálogos III*. Trad. de Carlos García Gual. Madrid, Gredos, 2004, 96 a.

[4] Aristóteles, *Metafísica*. Trad. de Tomás Calvo Martínez. Gredos, Madrid, 2003, A, 3, 984 a 18-19.

toda esta narración se da por supuesto que escribo lo que se narra tal como lo he oído de cada uno".[5] Actualmente aún se comparte, al menos de manera corriente, tal sentido de 'historia' como narración de los sucesos humanos, hecha con la mayor objetividad posible.

Sobre este concepto de los sucesos humanos se desarrolló en la modernidad el concepto de una 'historia filosófica', que ya no consiste sólo en una narración de lo que acontece, sino en una *investigación histórica sobre la verdad*. Así, Hegel pensó la verdad *desde* la historia, pero ya no como una simple narración. Efectivamente, cuando Hegel caracteriza la *Fenomenología del espíritu* como "la historia desarrollada de la *formación* de la consciencia",[6] se suele interpretar dicha obra como una "novela" que narra la constitución del espíritu, según una interpretación hecha ya hace algunos años y que todavía se enseña sin ser siquiera cuestionada. "Pero la filosofía —aclaraba Hegel— no debe ser una narración de lo que sucede, sino el conocimiento de lo que es *verdadero* en ello, y, además, tiene que comprender basándose en lo verdadero, lo que en la narración aparece como un puro acontecer".[7]

Observamos, pues, que la investigación filosófica entre los griegos como indagación de la naturaleza (φύσις), así como la investigación entre los modernos en torno a la historia, *es la investigación por la verdad y por la unidad tanto de la naturaleza como de la historia*, ya sea que se piense la unidad como forma, como sustancia, como concepto, etcétera. Ahora bien, ¿qué sucede en el caso del siglo XX?, ¿cómo se ha pensado la unidad de lo que es en la filosofía contemporánea?, y, siendo que la filosofía occidental reciente se piensa a sí misma, ¿qué unidad observa en su historia? Para pensar en torno a estas preguntas podemos servirnos de un ejemplo: la filosofía de Heidegger.

Lo que Heidegger pensó fue el ser, es decir, pensó la unidad *como* ser y, muy señaladamente, pensó la unidad como historia del ser. Para él, el

[5] Heródoto, *Historia*, II, 123, *apud Los filósofos presocráticos I*. Trad. de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá. Madrid, Gredos, 2000, p. 205.

[6] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*. Trad. de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra. México, FCE, 2006, p. 54.

[7] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica II*. Trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires, Solar, 1993, p. 263.

sentido de la historia —en alemán, *Geschichte*— se comprende como acontecer y acontecimiento —*geschehen* y *Geschehnis*— en relación con el ser: "Lo que es, es lo que acontece [...] Lo que acontece es la historia del ser, es el *ser como historia*".[8] Con esto podemos notar dos ideas fundamentales: en primer lugar, que la historia no es para Heidegger un mero acontecer, sino que es el ser *como* historia, es decir, la historia es *un modo* —diverso en sí— de mostrarse el ser; en segundo lugar, y aunado a lo anterior, esto que es

la historia, el acontecer, es denominado *lo que es*. Sobre esto ahondaremos más adelante; por lo pronto, queremos destacar otra idea esencial.

Heidegger señala también lo siguiente: "Acaecimiento de *la verdad del ser*, eso es esenciarse".[9] La historia, como acaecimiento, está pensada en relación con la *verdad*, lo cual indica que la procedencia del pensar de Heidegger, conocido como pensar onto-*histórico*, así como su verdad, está *en la historia misma de la reflexión metafísica*. De ahí la necesidad de internarse en los planteamientos tradicionales que, de un modo u otro, han visto y meditado ya lo mismo.

Tal diálogo con la tradición lo expresa de la siguiente forma: "se atiene el pensar a la llegada de lo pasado, y es recuerdo".[10] *Denken* es *Andenken*, afirma Heidegger, mostrando la estrecha relación que hay entre el otro pensar y el pensar inicial de la metafísica. De acuerdo con el cuestionamiento onto-histórico, Heidegger trata de pensar *otro comienzo* en relación con el desarrollo de la pregunta por lo que es (τὸ ὄν) en el *primer comienzo*. La historia es esta relación entre el primer y el otro comienzo, relación que no ve lo pasado solamente como un objeto de investigación de las ciencias del espíritu y que no concibe la historia sólo como un "progreso" a partir de los planteamientos tradicionales. El otro comienzo no se disocia del primer comienzo, sino que es un modo de comprender su *unidad*.

Refiriéndose nuevamente al recuerdo, pero esta vez como *Erinnerung* (palabra que ya desde Hegel tiene la carga de un adentrarse en la historia o

[8] Martin Heidegger, *Nietzsche*. Trad. de Juan Luis Vermal. Barcelona, Destino, 2005, p. 831. El uso de cursivas es mío.

[9] M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Trad. de Dina V. Picotti. Buenos Aires, Biblos, 2006, parág. 166, p. 235. El uso de cursivas es mío.

[10] M. Heidegger, "De la experiencia del pensar", trad. de Ricardo Horneffer, en *Devenires. Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura*. Morelia, julio, 2005, año VII, núm. 13, p. 57.

ir a lo interior, *das Innere*) Heidegger señala que el pensar, como recuerdo, es un *penetrar* en la historia. Ésta no es, entonces, un simple escolio historiográfico del pensar, ya que "el recuerdo no refiere opiniones pasadas y representaciones acerca del ser. Tampoco persigue sus relaciones de influencia ni hace un relato acerca de puntos de vista dentro de una historia conceptual. No conoce el progreso y el retroceso en una sucesión de problemas".[11] El recuerdo histórico, lejos de tratarse de un recuento, permite al otro pensar —y, en rigor, a la filosofía en general— adquirir su *actualidad* en el apego a la metafísica desde su inicio.

En efecto, la actualidad en filosofía no consiste en las tendencias últimas o en la discusión de los progresos de determinado campo o dominio del saber humano. Queremos decir con ello que la actualidad de la filosofía, así como su originalidad, no tienen su procedencia más que en el *origen histórico* y este origen no se refiere sólo a los comienzos de la filosofía griega, sino al replanteamiento de dicho pensamiento que se ha dado en las distintas épocas.

A partir de tal apego a la tradición es posible proponer cuestiones originales, lo cual advirtió Heidegger desde muy temprano: "cuestiones no son ocurrencias; cuestiones tampoco son los 'problemas' hoy día al uso, que 'uno' coge al azar de lo que se oye decir [...] Cuestiones surgen sólo del habérselas con las 'cosas'".[12] El *habérselas con las cosas* —o, si se prefiere, habérselas con lo que es— tiene en Heidegger el sentido de habérselas con el ser en su acontecer. Justamente esta carga tiene el carácter *destructivo* de la historia de la ontología desde la fenomenología hermenéutica.

Ahora bien, que la filosofía sea un quehacer histórico tiene como condición de posibilidad que haya *algo común* en la diversidad de planteamientos, de tesis y de hipótesis. En nuestra época, señalada por una insistencia en la carencia de fundamento, la sinrazón, el "dominio" de la interpretación o el pensar de la ontología débil, hablar de algo común, así como de la comunidad en la historia, o de su unidad con base en un fundamento, puede parecer simplemente una suposición retrógrada por no seguir los

[11] M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 915.

[12] M. Heidegger, *Ontología hermenéutica de la facticidad*. Trad. de Jaime Aspiunza. Madrid, Alianza, 2008, p. 21.

modos de hacer filosofía "de ahora", es decir, por no estar "a la moda". Pues bien, podemos decir, en efecto, que hablar de lo común en el pensamiento filosófico a través de su historia expresa un supuesto, pero *no porque lo supuesto se trate de una afirmación carente de sentido o de justificación, sino porque lo común y la unidad es aquello que subyace en la historia*, es decir, es lo *su-positum*, lo *puesto* debajo de lo que se muestra "a simple vista" como mera divergencia de ideas.

Lo supuesto es nombrado por Heidegger *subjetidad*, lo que *subyace* en la historia. Este término lo elabora Heidegger en referencia al ὑποκείμενον griego, al *sub-jectum*, disociándolo de toda posible referencia al yo y a la subjetividad moderna, pero sin deshacerse del sentido de lo que, de algún modo, permanece en el cambio. Como lo subyacente, la subjetidad expresa aquello mismo que se ha pensado, a lo que además Heidegger le otorga un sentido fundamental: "El nombre *subjetidad* nombra la *unitaria historia* del ser, desde la impronta esencial del ser como ἰδέα, hasta la consumación de la esencia moderna del ser como voluntad de poder".[13]

Sobre tal subjetidad, que Heidegger denomina "ser", afirma dos características esenciales. Por un lado, siendo el ser lo que se da *como* historia, se da entonces *como* ἰδέα, *como* ἐνέργεια, *como* voluntad de poder, etcétera, de tal suerte que esto que subyace no es algo simplemente ausente en el primer comienzo o que no haya sido señalado de una u otra forma por la tradición, sino que es un fundamento sobre el cual constantemente se ha pronunciado la metafísica, sea que se comprenda o no el fundamento como algo determinado, eterno y presente. Por otro lado, esto subyacente es lo que permite hablar de unidad. En *Ser y tiempo* decía Heidegger que ὑποκείμενον es "lo que ya está siempre ahí delante como *fundamento* de toda posible interpelación y discusión".[14] Precisamente la subjetidad permite interpelar tanto al ente como a la tradición y sólo así, como lo que *permite*, hace las veces de fundamento: *lo previo o anterior*.

Así, el ser es lo *a priori*. Este carácter de *aprioridad* fue meditado por Heidegger, según los distintos planteamientos de su obra, con cierta

[13] M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 884. El uso de cursivas es mío.

[14] M. Heidegger, *Ser y tiempo*. Trad. de Jorge Eduardo Rivera. Madrid, Trotta, 2009, parág. 7, p. 54.

regularidad. Desde la perspectiva de la fenomenología hermenéutica decía Heidegger lo siguiente:

> Ya en la Antigüedad se vio que el ser y sus determinaciones subyacían, en cierto modo, a los entes, les precedían, eran algo πρότερον, algo anterior. La denominación terminológica para este carácter de la precedencia del ser respecto del ente es la expresión *a priori*, la *aprioridad*, el ser previo. Como *a priori*, el ser es anterior a los entes.[15]

También a comienzos de los años cuarentas sostiene este carácter apriorístico del ser, pero con una diferencia significativa según sus implicaciones. Para mostrar dicha diferencia podemos desarrollar brevemente su sentido a partir de *Ser y tiempo*.

La ontología fundamental de *Ser y tiempo* consiste en hacer radical una tendencia del *Dasein*, a saber, comprender el ser. Dado que el *Dasein* posee una pre-comprensión del ser, debemos preguntar por el ser de este ente para poder preguntar, asimismo, por el sentido del ser, que es aquello que ha sido encubierto y olvidado, que no ha sido expresamente interrogado. Una de las características ontológicas del *Dasein* es, pues, ese comprender pre-teorético. El comprender del *Dasein* no se refiere a una actitud de análisis calculado y riguroso, sino a la *posibilidad* como aquello que "constituye" a este ente; se refiere a la "esencia" del *Dasein* como *ex*-sistencia, como un literal estar-fuera. Esto se comprende como la apertura del *Dasein* o su estar abierto (el *Da*, el *ahí*) que hace manifiesto, precisamente, que el *Dasein* no tiene esencia, no es predeterminado por ninguna idea fija de su ser. En tanto que es un ente *abierto*, un *ser en el mundo* o, dicho de otro modo, en tanto que este ente *hace* mundo, le pertenece también la "constitución" ontológica de develar al ente que sale al encuentro con él. En la apertura y en el develamiento, el ente intramundano adquiere *sentido*, ya que es el *Dasein* quien *da* sentido al ente en su comprensión. El sentido, entonces, es también un carácter ontológico del *Dasein* y no algo que pertenezca al ente. A partir de tal carácter perteneciente al *Dasein* se aclara, a la vez, la comprensión del sentido del ser en su *co-pertenencia* con el *Dasein*. Dice Heidegger:

[15] M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trad. de Juan José García Norro. Madrid, Trotta, 2000, parág. 5, p. 45.

> Y cuando preguntamos por el sentido del ser, la investigación no se torna por eso profunda, ni intenta alcanzar, a costa de cavilaciones, algo que estuviera detrás del ser, sino que pregunta por el ser mismo en tanto que inmerso en la comprensibilidad del *Dasein*. El sentido del ser no puede ser jamás contrapuesto al ente o al ser en cuanto "fundamento" sustentador del ente, puesto que el "fundamento" sólo es accesible como sentido, aunque sólo fuere como el abismo del sentido.[16]

El sentido del ser es el tiempo. Esto es el fundamento de la *posibilidad* del *Dasein* y de la comprensión del ente. Así, aunque parece que el ser se devela después que el ente o con base en el ente, el ser es más bien lo ontológicamente *anterior* a toda comprensión del ente: "sólo porque la ontología es la ciencia temporánea, algo como el *a priori* puede aparecer en ella [...] *A priori* quiere decir, pues, lo que hace posible el ente en cuanto ente, en lo *que* es y *cómo* es".[17]

De acuerdo con esas investigaciones tempranas de Heidegger, lo *a priori* es pensado como ser, pero en relación con el *Dasein* y sus estructuras fundamentales. En esto consiste la co-pertenencia entre el ser y el ser del hombre. Llevar a cabo la analítica existenciaria, poner al descubierto las estructuras ontológicas del ente que comprende el ser, es preguntar ya por el ser mismo como lo anterior al ente, como ese *a priori*. Por lo tanto, no se trata de fundamentar el ser a partir del hombre. Y, no obstante, a partir de un ejercicio de reflexión, de autocrítica, Heidegger concibe el riesgo de que se dé tal interpretación antropocéntrica o antropomórfica de la pregunta en *Ser y tiempo*, razón por la cual decide dar un *giro* en su pensar (la *Kehre*).

Dando un vistazo rápido a algunas de las diferencias que Heidegger señala entre la tradición (el primer comienzo) y el pensar (el otro comienzo) se comprende el sentido de este giro o esta vuelta: en obras posteriores a *Ser y tiempo* hay una referencia más señalada al ser y una expresa insistencia en su *acogimiento* por parte del hombre. Y ello porque los planteamientos de la ontología fundamental le resultan a Heidegger, en cierta medida, insuficientes: "se intenta vanamente interpretar este acontecer [del

[16] M. Heidegger, *Ser y tiempo*, parág. 32, p. 171.

[17] M. Heidegger, *Los problemas fundamentales...*, parág. 22, p. 385.

ser] desde lo que se dice en *Ser y tiempo* sobre la historicidad del ser-ahí (no del ser)".[18]

Si preguntamos, pues, por la historicidad del ser y no sólo por la del *Dasein*, ¿qué diferencias encontramos entre el primer comienzo y el otro? El primero, dice Heidegger, medita en torno a la verdad del ente, mientras que el otro lo hace en torno a la verdad del ser; el primero indaga la esencia del ente, el otro, el *esenciamiento* del ser; el primero piensa en los términos de la representación del ente, el otro en los del dejar ser; el primero buscó un fundamento presente y permanente (se confunde al ser con un ente), el otro habla acerca del fundamento como abismo (el ser se muestra como nada). En pocas palabras, Heidegger *vuelve* la *mirada* hacia el ser, lo cual se comprende como mirada *en lo que es*,[19] fórmula que, como veremos más adelante, es *enigmática*. Sobre esta vuelta en la mirada dice Heidegger:

> Inmediatamente y casi hasta el último momento parecía que "vistazo en lo que es" significaba sólo una mirada que nosotros los hombres echamos, desde nosotros mismos, en *lo que es. Lo cual se toma habitualmente como lo ente. Pues el "es" se predica de lo ente. Pero ahora todo se ha invertido*. Vistazo no nombra nuestra visión, que nosotros sacamos de lo ente; vistazo en cuanto lampo [o resplandor] es el acontecimiento-apropiador de la constelación de la vuelta en la esencia *del ser mismo*.[20]

Al comienzo veíamos que Heidegger explica la historia del ser como aquello que acontece, y esto que acontece —decía— es *lo que es*. El ser como historia es, entonces, el ser como lo que es. La vuelta plantea la donación del propio ser, a diferencia de *Ser y tiempo*, para evitar toda posible carga subjetivista: "el *a priori* debe contener [...] una determinación característica del ser. El ser, de acuerdo con su esencia más propia, tiene que determinarse desde sí mismo, a partir de sí mismo y no de acuerdo con el

[18] M. Heidegger, "Tiempo y ser", en *Filosofía, ciencia y técnica*. Trad. de Francisco Soler. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2007, p. 298. El uso de cursivas es mío.

[19] Heidegger habla en alemán de *Einblick in das, was ist*.

[20] M. Heidegger, "La vuelta (Die Kehre)", en *Filosofía, ciencia y técnica*, p. 200. El uso de cursivas es mío.

modo en que nosotros lo captamos y percibimos".[21] Pero aquí no sólo se trata de un giro o una vuelta que se limite a invertir los términos, como si se diese primacía a uno de los "polos" que constituye la relación (ser-ente), sino que transforma a su vez los conceptos. Y esto es lo que ahora nos interesa destacar: en la *Kehre* lo que es, τὸ ὄν, no lo comprende Heidegger sólo como el ente, sino como el ser. En tal giro que parece tan inocuo se da la re-configuración del *a priori*. Pues en esto que mienta el ὄν hay un enigma:

> [...] ὄν dice "lo que es" en el sentido de *ser* un ente; pero ὄν nombra al mismo tiempo a un *ente*, que es. En la dualidad del significado participial de ὄν se esconde la diferencia entre "lo que es" y "ente". Esto que, así representado, parece una especie de sofisma gramatical, es en realidad el enigma del ser. El participio ὄν es la palabra para aquello que en la metafísica sale a la luz como trascendencia trascendental y trascendente.[22]

No sin razón decía ya Aristóteles que "la cuestión que se está indagando desde antiguo y ahora y siempre [...] siempre resulta aporética, qué es 'lo que es'".[23] Pero es en la relación que piensa Heidegger entre ser y τὸ ὄν que se comprende el sentido de la aprioridad. Heidegger señala dos sentidos —que proceden de la filosofía griega— en los que se puede hablar de lo *a priori*: "Lo πρότερον tiene un doble sentido: 1) πρὸς ἡμᾶς —según el orden de la sucesión temporal en la que *nosotros* captamos explícitamente el ente y el ser; 2) τῇ φύσει —según el orden en el que el ser esencia y el ente 'es'".[24] *Según nuestra perspectiva* (como seres humanos), el ente se "ofrece" *antes* que el ser; en cambio, *por naturaleza* el ser *se da* primeramente y es la condición de posibilidad de que se muestre el ente. Esta distinción señala un problema que en sí es doble: siendo el ente lo primero desde nuestra perspectiva, podría resultar que aquello que subyace —la *subjetidad*, lo común en la historia o, si se prefiere, simplemente lo *a priori*— llegue a concebirse

[21] M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 692.

[22] M. Heidegger, "La sentencia de Anaximandro", en *Caminos de bosque*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza, 2005, p. 256.

[23] Aristóteles, *Metafísica*, Z, 1, 1028 b 2-4.

[24] M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 692.

como algo *posterior*, pues *no es fácil, en primer lugar, comprenderlo y, en segundo, tampoco lo es el enunciarlo o formularlo*, aunque en su subyacer *ya esté a la vista*.

> Lo que se muestra desde el principio, como la φύσις de los φύσει ὄντα, como la historia en todos los procesos históricos, como el arte en todas las obras de arte, como la "vida" en todos los seres vivos, *todo esto que ya está a la vista es lo que se ve con mayor dificultad y lo que más raras veces se concibe* y siempre se comprende erróneamente como algo de segundo grado y por eso casi se pasa por alto.[25]

El pensar de Heidegger es un caso paradigmático de esta dificultad para nombrar lo *a priori*. Meditando en torno a la donación del ser, Heidegger nombra de distintos modos tanto al ser como la co-pertenencia entre éste y el hombre. La co-pertenencia es denominada, por ejemplo, esenciamiento, acogida, espera o resguardo. El ser, a su vez, es nombrado como ser (*Seyn*), claro (*Lichtung*), acaecimiento o apropiamiento (*Ereignis*), cuaternidad, nada, etcétera. Heidegger *propone* una comprensión a partir de indicios o señas que permiten aproximarse al ser con estas diversas formulaciones, cuyo sentido elaboró él mismo. Pero nos resulta de especial interés al respecto que no sólo haya intentado señalar eso común que subyace en la historia por medio de lo que se conoce en lingüística como modismos o idiotismos, sino que también lo expresó a partir de fórmulas utilizadas ya desde el origen de la historia filosófica, por ejemplo, a partir del ὄν griego. Más aún, Heidegger refiere el ser a partir de otro concepto igualmente fundamental de la filosofía griega, como veremos a continuación.

En los *Aportes a la filosofía* Heidegger lleva a cabo una investigación sobre el modo en que se ocultó el ser en el primer comienzo desde el origen histórico. Justamente por ser "ignorado" tan temprano en la historia, desde el inicio del primer comienzo, el ser es lo que se deja fuera, lo rehusado o lo no pensado. El hilo conductor que Heidegger divisa en la historia de la

[25] M. Heidegger, "Sobre la esencia y el concepto de la Φύσις. Aristóteles, *Física* B, 1", en *Hitos*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza, 2007, p. 219. El uso de cursivas es mío.

metafísica para explicar de qué forma se da la pauta para el sucesivo ocultamiento del ser es la determinación de la ἰδέα en Platón. Con base en tal punto de partida metafísico se da el predominio, dice Heidegger, de la pregunta por el ente, apartando así la mirada del ser y dejando sin cuestionar su verdad.[26]

Si la determinación de la ἰδέα hace, como dice en *Ser y tiempo*, *recaer* lo *a priori* en el encubrimiento, cabe preguntar: ¿qué es aquello que *recayó*

en dicho encubrimiento? El ser, evidentemente; sin embargo, esto sólo podemos decirlo a partir de la mirada al pasado desde lo ganado ahora en el pensar. Si pensamos, en cambio según aquello común a lo que el preguntar de la filosofía griega no podía más que referirse, habría que contestar con mayor precisión que aquello que recayó en el encubrimiento es la φύσις.

En los *Aportes* escribe Heidegger: "En un primer comienzo el ente es experimentado y nombrado como φύσις. La entidad como presencia estable está allí aún oculta, φύσις, el surgir reinante".[27] Tal experiencia del ὄν como φύσις es lo *previo* a la pregunta metafísica que se dirige eminentemente al *ente*. Así, lo *oculto* en esta experiencia, paradójicamente, era la entificación del ser. Dicho de otro modo, lo oculto es el ocultamiento del ser, pues la φύσις refiere lo que brota o surge, lo que está a la luz y lo *abierto*. Éste es el sentido del *a priori* según el pensar de la historia del ser: "lo que presencia previamente en lo abierto".[28] Por ser esto abierto o no encubierto como *a priori*, el ser tiene la *posibilidad* de quedar encubierto, es decir, es la condición de posibilidad de que la pregunta del primer comienzo no se dirija al ser y su verdad. Como condición de *posibilidad* del preguntar metafísico, el ser tiene además, en cierto sentido, la *necesidad* del encubrimiento, ya que su esencia en tanto surgir y apertura se resiste a la representabilidad y a la

[26] El rastreo que hace Heidegger sobre la relación entre los distintos conceptos fundamentales de la metafísica, así como la conexión entre lo pensado en distintas épocas, resulta realmente meritorio al mostrar la unidad de la historia a partir del desarrollo de *fórmulas varias* que piensan lo mismo, y no sólo a partir de una única denominación, ya sea *ser*, concepto, sustancia o cualquier otra noción. *Cf.*, principalmente respecto de este desarrollo, el apartado intitulado "El pase" de los *Aportes a la filosofía* y "La metafísica como historia del ser", en *Nietzsche*.

[27] M. Heidegger, *Aportes*..., parág. 100, p. 164.

[28] M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 694.

determinabilidad del ente: "el encubrirse forma parte de *la predilección del ser*, es decir, forma parte de *aquello en donde él ha fijado su esencia*".[29]

Ahora bien, encubrir no es lo mismo que ignorar. El ser se encubre en la historia de la metafísica, pero no se le ignora, sino que ya ha sido divisado o *bordeado*. Queremos decir con ello que, si meditamos del mismo modo que Heidegger sugiere, es decir, no siguiéndolo de modo doctrinario, sino preguntando de manera semejante, podemos dar un paso más en la comprensión de lo común, señaladamente en lo que se refiere a lo *común del otro comienzo y el primer comienzo*. Sobre esto el propio Heidegger ya ha dicho algo: "νοεῖν y λόγος son experimentados, tan predominante es la φύσις, como pertenecientes a ella".[30] Y el pensar (*Denken*), ¿no es acaso también perteneciente a la φύσις?

La unidad de la metafísica es pensada por Heidegger *como* ser, lo cual quiere decir a su vez que es pensada *como* historia y *como* φύσις. De este modo se dona el ser, la *subjetidad*, el *a priori*. Dicha unidad, podríamos decir, es lo más cognoscible por naturaleza y, por lo tanto, lo menos cognoscible para nosotros. Si el encubrimiento es la esencia del ser, la dificultad de comprender esta unidad, como señalamos anteriormente, implica el problema de formularla. Tal problema es el mismo al que se ha enfrentado la *metafísica* en su historia y del que no puede escaparse el *otro comienzo*.

Como reflexión final (que no última) podemos atrevernos a repensar en nuestro tiempo la unidad a partir de *otro* modo de preguntar por lo *mismo*, tanto en el sentido de replantear la pregunta por la unidad como en el de repensar la propia metafísica desde su concepto. Esto, por lo demás, es harto difícil, ya que la metafísica es un concepto siempre fluctuante en su historia.

Observamos, tanto a partir de Heidegger como a lo largo del pensamiento de Occidente, que la unidad y lo común es *límite* o, si se prefiere, es el enigma del ὄν experimentado como φύσις, *más allá* (μετά) del cual no se puede preguntar. Esto es cierto y, no obstante, el límite no es algo negativo en el quehacer metafísico, sino lo positivo, lo *puesto*, aquello a lo que el pensar siempre se refiere, lo que es. La intuición que tuvo Platón al respecto

[29] M. Heidegger, "Sobre la esencia y el concepto de la Φύσις...", p. 248. El uso de cursivas es mío.

[30] M. Heidegger, *Aportes...*, parág. 97, p. 160.

fue fundamental: "tales formas [que mientan la unidad], a la manera de modelos, permanecen en la naturaleza".[31] En rigor, todo pensar, sea el del primer comienzo o del otro comienzo, no puede hacer más que referirse a esto. Así, sin denostar esfuerzo alguno, sino a partir de una concepción original de la metafísica, podemos decir que dicho esfuerzo de Heidegger es igualmente metafísico, pues la unidad entendida como ese límite que *bordeamos* constantemente en la historia es aquello *a través* (μετά) de lo

cual se abre camino la pregunta.

Vale la pena tener en cuenta que, así como la investigación por lo común tiene la dificultad de no ser capaz de ver cabalmente lo que ya está ahí y de atenerse plenamente a la unidad, no menos difícil es lo contrario. Dicho de otro modo, es tan arduo ver la verdad de manera absoluta como lo es el no llegar a ver en modo alguno esta verdad, es decir, el principio de unidad que es común. Esto ya lo había comprendido Aristóteles, tal como podemos observar a partir de unas sencillas palabras que muestran la necesaria relación entre el pensar y la unidad en sí misma: "el *estudio acerca de la verdad* es difícil en cierto sentido y en cierto sentido fácil [...] no es posible ni que alguien la alcance plenamente ni que yerren todos, sino *que cada uno logra decir algo acerca de la naturaleza*".[32]

[31] Platón, "Parménides", en *Diálogos v*. Trad. de Ma. Isabel Santa Cruz. Madrid, Gredos, 2002, 132 d.

[32] Aristóteles, *Metafísica*, α, 1, 993 a 30-933 b 2. El uso de cursivas es mío.

El esplendor de lo inútil

Margarita Cepeda

Con la expresión del título, tomada del artículo "Ciencia y meditación", de Heidegger,[1] quiero señalar en dirección a lo que considero una de las grandes pérdidas de esa civilización que ha quedado engranada en el dispositivo de la técnica. La instrumentalización de las relaciones con lo otro y con los otros y el capitalismo de la máxima productividad con el mínimo gasto en detrimento del planeta y a costa de millones de personas que hoy trabajan en lo que tendríamos que llamar condiciones de esclavitud, son entre tanto lugares comunes de esa tecnificación que ha llegado a invadir todos los ámbitos de la vida y que se anuncia y vende todavía bajo el eslogan de "progreso".

El profundo cuestionamiento, por parte de Heidegger, de la concepción técnica del actuar y por ende del pensar y del decir, se expresa densamente al comienzo de la "Carta sobre el humanismo":

> Estamos muy lejos de pensar la esencia del actuar de modo suficientemente decisivo. Sólo se conoce el actuar como la producción de un efecto, cuya realidad se estima en función de su utilidad. Pero la esencia del actuar es el consumar. 'Consumar' significa desplegar algo en la plenitud de su esencia [...] El pensar consuma la relación del ser con la esencia del hombre. No hace ni produce esta relación. El pensar se limita a ofrecérsela al ser como aquello que a él mismo le ha sido dado por el ser. Este ofrecer consiste en que en el pensar el ser llega al lenguaje. El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esta morada.[2]

[1] "La pobreza de la meditación, sin embargo, es la promesa de una riqueza cuyos tesoros lucen en el esplendor de lo inútil que no se deja nunca calcular". (Martin Heidegger, "Ciencia y meditación", en *Conferencias y artículos*. Trad. de Eustaquio Barjau. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, p. 60.

[2] M. Heidegger, "Carta sobre el humanismo", en *Hitos*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza, 2000-2001, p. 259.

A continuación quisiera concentrarme en la intrincada relación que Heidegger teje aquí entre ser, actuar, pensar y decir, a la luz de la anécdota de Heráclito narrada por Aristóteles y citada por Heidegger hacia el final de la carta:

> Se cuenta un dicho que supuestamente le dijo Heráclito a unos forasteros que querían ir a verlo. Cuando ya estaban llegando a su casa, lo vieron calentándose junto a un horno. Se detuvieron sorprendidos, sobre todo porque él, al verlos dudar, los animó a entrar invitándolos con las siguientes palabras: "también aquí están presentes los dioses".[3]

Al citar esta anécdota, Heidegger busca trasladarnos inmediatamente a una cierta situación cuya extrañeza exige toda nuestra atención, cosa que también pretendía Heráclito con los forasteros. Se trata de una invitación a vivir una experiencia de lo simple que Heidegger describiría como la experiencia del pensar en tanto experiencia de un hacer que, en lo inútil de su inefectividad, es ya el más alto hacer humano porque cuida del *logos*, de eso que, pensado a la griega, remite a la intrincada unidad entre ser, decir y pensar que se anuncia desde las primeras líneas de la carta.

Y ¿qué haría más justicia a un pensar que intenta repensar el *logos* como hábitat propiamente humano, que la acogida de esa invitación de Heráclito a morar junto al fuego, fuego que en el pensar de Heráclito es el *logos* mismo?

Dejemos, pues, hablar a la anécdota, deteniéndonos, de la mano de Heidegger, en ella. Heidegger la comenta así:

> La multitud[4] de visitantes forasteros se encuentra en un primer momento decepcionada y desconcertada[5] cuando en su intromisión llena de curiosidad por el pensador recibe la primera impresión de su morada. Cree que debería encontrar al pensador en una situación que, frente al modo habitual

[3] M. Heidegger, "Carta sobre el humanismo", en *op. cit.*, p. 290.

[4] En el texto alemán: "Die Menge". (*Cf.* M. Heidegger, "Brief über den Humanismus", en *Platons Lehere von der Wahrheit. Mit einem Brief* über *den "Humanismus"*. Berna, Francke, 1975, p. 107.)

[5] En el texto alemán, "Ratlos": "sin consejo", "desorientados". (*Cf. ibid*., p. 107.)

de vida del resto de la gente, tuviera la marca de lo extraordinario y raro[6] y, por ende, emocionante.[7] Con su visita al pensador, la multitud espera encontrar cosas que, al menos por un cierto tiempo, le proporcione materia para entretenidas charlas. Los forasteros que van a visitar al pensador tal vez esperan sorprenderlo precisamente en el instante en que, sumido en profundas reflexiones, piensa. Los visitantes quieren tener esa "vivencia", no precisamente para ser tocados por el pensar, sino únicamente para poder decir que han visto y oído a uno del que, a su vez, se dice que es un pensador.

En lugar de todo esto, los curiosos se encuentran a Heráclito junto a un horno de panadero. Se trata de un lugar de lo más cotidiano e insignificante. Es verdad que allí se cuece el pan. Pero Heráclito ni siquiera está ocupado en esa tarea. Sólo está allí para calentarse. De modo que delata en ese lugar, ya de suyo cotidiano, lo elemental que es su vida. La contemplación de un pensador friolento presenta poco interés [...] Una situación tan cotidiana y sin atractivo como que alguien tenga frío y se acerque a un horno es algo que ya pueden encontrar en sus casas. Así que ¿para qué molestarse en ir en busca de un pensador? Los visitantes se disponen a volver a marchar. Heráclito lee pintada en sus rostros la curiosidad defraudada. Se da cuenta de que en ese grupo basta la ausencia de la sensación esperada para que, recién llegados, ya se sientan empujados a dar media vuelta. Por eso los anima[8] y los invita de manera expresa a que entren, a pesar de todo, con las palabras: "también aquí están presentes los dioses.[9]

"Esta frase sitúa la estancia del pensador y su quehacer bajo una luz diferente",[10] agrega Heidegger a continuación. En efecto, otra es la manera de ver qué impulsa a los visitantes foráneos a dar media vuelta y, aunque la narración no dice explícitamente cómo concebían ellos el quehacer del pensar y

[6] O, más literalmente, "los rasgos de la excepción y de lo peculiar": "Die Züge der Ausnahme und des Seltenen". (*Cf.* "Brief über den Humanismus", en *op. cit.*, p. 107.)

[7] "Aufregenden": "lo exitante". (*Cf.* "Brief über den Humanismus", en *op. cit.*, p. 107.)

[8] Más literalmente, "les infunde valor": "deshalb spricht er ihnen Mut zu". (*Cf.* "Brief über den Humanismus", en *op. cit.*, p. 108.)

[9] M. Heidegger, "Carta sobre el humanismo", en *op. cit.*, p. 290. "Götter wesen auch hier an". (*Cf.* "Brief über den Humanismus", en *op. cit.*, p. 108.) Heidegger usará con frecuencia el verbo *wesen*: "hacerse presente", "llegar a manifestarse". Es traducido muchas veces al español como "esenciar" (*Wesen* significa esencia).

[10] M. Heidegger, "Carta sobre el humanismo", en *op. cit.*, p. 290.

qué era lo que esperaban encontrar, sí dará a Heidegger ocasión de llevarnos a meditar acerca de la forma en que se concibe la labor del pensar en el presente. Fuera cual fuera la opinión preconcebida acerca del pensar que daba pie a las expectativas que estos "turistas del pensamiento" esperaban satisfacer con su visita y de las cuales la historia guarda silencio, lo que sí cuenta la historia es que ellas se derrumban ante la imagen de un pobre hombre aterido de frío. Si se sienten decepcionados ante la prosaica escena es porque imaginan que la labor del pensar no tiene nada en común con lo habitual de la vida cotidiana. Por eso semejante visión delata como irrealizable la meta de su travesía, hace inútil su viaje. Y es que para ver lo que la escena les presenta habría bastado con que se quedaran en sus propias casas. ¿Tanto esfuerzo, entonces, para encontrar lo mismo?, parecen decir sus defraudados rostros.

La desorientación se apodera de quienes habían calculado el éxito de su empresa, una empresa que ahora se muestra como sin asidero alguno, no tanto por lo que a los ojos de los viajeros es un fallido final, sino, sobre todo, por la opinión sin fundamento que pretendía sustentarla y que ahora se viene abajo. De allí que Heidegger asocie a esta "multitud" con la curiosidad sin fundamento de toda avidez de novedades tan propia de la opinión pública, y por lo tanto con el alejamiento del ser en cuanto elemento propio del pensar y del decir. Y es que, a los ojos de Heidegger, lo único que parece importar a los visitantes es poder decir que han visto y oído a aquel de quien "se dice" que es un pensador. Que lo sea o no lo sea es, para ellos, irrelevante. Importante sí les resulta, en cambio, lo excitante del encuentro, el que éste pueda dar de qué hablar a esa habladuría que refiere lo que no sabe y pretende decir aquello que no la ha rozado ni de lejos. La cercanía a un genuino pensador, o a una experiencia con el pensar, no tiene relevancia alguna para esa "opinión pública" inmersa como está en lugares comunes y en categorías preestablecidas.

Lo grave, para Heidegger, está en el hecho de que la filosofía misma se mueva en semejante opinar sin fundamento, en el uso de palabras manidas que remiten a conceptos petrificados y fijan modos de ver incuestionados. Por eso él intenta dar un *paso atrás* desde este habitual opinar de la filosofía hacia el "preguntar capaz de experimentar".[11] En semejante

[11] *Ibid.*, p. 281.

preguntar consiste, para Heidegger, el genuino pensar, un pensar que se da justamente en la ruptura de lo establecido, en el choque con lo inesperado. Lo inesperado, capaz de sorprender, no es, sin embargo, lo excitante de lo novedoso y distinto, sino justamente "lo mismo" que, habiendo sido ya siempre pensado, permanece impensado al mismo tiempo y es por tanto digno de pensarse una y otra vez. Lo digno de pensarse es, para Heidegger, el ser, ese ámbito móvil y pluridimensional que jamás puede asirse de una vez por todas y desde un único ángulo. Como vemos, un pensar que se mueva en la fijeza de lo ya dado y que no intente soltar sus propias categorías, que ya siempre esté encarrilado en una única manera de ver y permanezca intocado, no merece el nombre de "pensar".

Y sin embargo, justamente un pensar de este tipo se ha apropiado del nombre. Un pensar "unidimensional" o "por una sola vía"[12] que, incapaz de ver más allá de su específico objeto de estudio previamente definido, ha llegado a autodeclararse el único verdadero pensar. Se trata del ejercicio propio de la moderna subjetividad, de un pensar que objetiva y dispone de lo que es engranándolo en una totalidad calculable y declara real solamente aquello que coincide con sus categorías previas y con los planes que de antemano se traza, es decir, aquello que le resulta útil.[13] Desde esta concepción técnica del pensar, que todo lo mide en función de su efectividad, la teoría se justifica sólo en su aplicabilidad técnica. El pensar queda, así, al servicio del hacer, hacer que es producción de efectos en el mundo, realización de fines previamente determinados mediante el uso de los medios adecuados para ello. Y si el ejercicio del pensar se concibe de tal modo, resulta entonces natural entender la ética como la aplicación práctica de una teoría ontológica.

Para Heidegger, sin embargo, su ontología no es una suerte de teoría sobre el ser, un saber a distancia, un conocimiento objetivante, sino una

[12] "La denominación de 'una sola vía' ha sido elegida a propósito. La vía se relaciona con los rieles y éstos con la técnica [...] el pensar por una sola vía que en las formas más diversas se va extendiendo más y más, es una de aquellas formas de dominio de la esencia de la técnica que no se sospechan y que no llaman la atención". (*Cf.* M. Heidegger, *¿Qué significa pensar? [Curso]*. Trad. de Haraldo Kahnemann. Buenos Aires, Nova, 1958, p. 30.)

[13] Proyectos de investigación que responden a la insaciable exigencia institucional de resultados y al afán personal de prestigio son buenos ejemplos de ello.

experiencia pensante con el ser mismo. Esta experiencia surge del asombro ante la llamada diferencia ontológica, es decir, ante la perplejidad de que ser no "es" un ente. El ser no es ya. No puede ser fijado por ninguna teoría, pues es señal hacia el surgir de lo que es, surgir que consiste en un desocultarse que como tal siempre es un mostrarse que oculta al mismo tiempo. Por eso es inasible conceptualmente. Nos movemos en una cierta comprensión de ello, y sin embargo no podemos precisarlo, sólo sabemos

que nos remite a eso diferente de lo que ya es y que se muestra ya siempre de determinada forma haciéndose objeto de conocimiento susceptible de dominación técnica.

Ser rompe, por lo tanto, con la división y relación técnica entre teoría y práctica. Si él no puede ser objeto de teoría alguna, no hay ninguna aplicación que se derive del pensar que le dedique su esfuerzo. Medido con los parámetros técnicos resulta entonces carente de utilidad, ineficaz.

De allí que la situación descrita en la anécdota resulte para Heidegger tan iluminadora: es exactamente esa inutilidad la que impresiona a los forasteros, es ella la que se clava como una lanza en sus henchidos y expectantes pechos que, según Heidegger, no esperaban ser tocados por el pensar del pensador sino simplemente llevarse de regreso en forma de habladuría su frívola imagen preconcebida, cualquiera que ésta fuera. Aunque no podamos saber nada acerca de lo que esperaban, y aunque tampoco podamos constatar si sólo querían poder tener algo extraordinario de qué hablar, sí es claro que su viaje pierde, para ellos, todo sentido cuando lo que encuentran no corresponde con lo que esperaban encontrar. Es por eso que, sin querer perder más tiempo que el que ya habían invertido inútilmente en el viaje, se disponen a volver de inmediato.

Heráclito los invita, entonces, a detenerse junto al fuego con sus palabras: "también aquí, en el círculo de lo ordinario, ocurre que los dioses están presentes".[14] Las palabras de Heráclito invitan a los viajeros a mirar con nuevos ojos el quehacer del pensador y, con ello, también su propio viaje, su propio hacer. Evidentemente lo que están viendo lo hubieran podido encontrar en su propia casa, aun cuando ahora logren verlo bajo una nueva luz. Es tan sólo el pensar, encarnado aquí en las palabras de

[14] M. Heidegger, "Carta sobre el humanismo", en *op. cit.*, p. 291.

Heráclito, el que puede empujarles a ver de ese nuevo modo lo mismo. Y si esto es así, el camino ya no puede valorarse en función de una meta, pues en cualquier instante del recorrido podría haberse visto lo mismo que ahora podría resultar visible o que puede no resultar visible nunca, ni siquiera después de tan largo viaje.

¿Qué es lo que resulta visible a la luz de estas palabras? Qué es lo que propiamente muestran?

Es importante anotar que se trata de palabras de acogida que contrastan con el rechazo de la situación por parte de los viajeros. Ellos no pueden escucharlas y aceptar su invitación sin acoger tal como es la situación del pensador en la cual se encuentran. Pero esto supone una ruptura, una renuncia, pues detenerse ahora les resulta tan inútil como lo ha resultado su viaje. Sólo dejando atrás la idea de un hacer que se mide en términos de efectos podrían detenerse ellos en un hacer de otro tipo, darse tiempo para experimentar la simplicidad propia del quehacer del pensador.

En boca de Heidegger, las palabras de Heráclito son también para nosotros un freno a nuestro agitado quehacer, nos convocan a no sobreexigir al pensar con el rasero de la eficacia, a no valorarlo en función de sus resultados concretos, de su posible aplicación técnica. Ellas nos llaman de vuelta al hogar, nos invitan a descender a lo más humano que es, para Heidegger, la pobreza propia del pastor del ser, en contraste con el delirio de grandeza del señor del ente. Pensar deja de ser dominio y cálculo eficaz de lo ya dado y se convierte en solicitud y cuidado de esa "callada fuerza de lo posible",[15] de lo que siendo y habiendo sido es siempre a la vez imprevisible acontecer por venir, un fluir que, como fuego encendido, es siempre él mismo deviniendo distinto y transformando todo lo que toca. Allí donde acontece ser, acontece, entonces, el pensar como el hacer propio del ser humano: justamente ésta sería la experiencia del *logos* como hábitat humano.

Experimentar la pobreza del pensar no nos deja intocados: miramos lo mismo de otro modo y lo dejamos ser en su movilidad sin fijarlo. Sólo así puede mostrarse lo divino en lo humano, lo extraordinario en lo ordinario. Las palabras de Heráclito nos remiten al fragmento 119: "ethos anthropoi daimon", que Heidegger traduce como "la estancia (ordinaria)

[15] *Ibid.*, p. 62.

es para el hombre el espacio abierto para la presentación del dios (de lo extra-ordinario)".[16]

Lo que resulta visible es el ámbito humano mismo como ámbito propio de ese quehacer peculiar que es el pensar, como el ahí en que ser se da al pensar, como lugar mismo de la experiencia pensante. La invitación a acercarse a un lugar tan primitivo como ése en el que Heráclito se encuentra es, a su vez, la invitación a darse cuenta de que el pensar tiene su lugar en

cualquier situación humana, porque él mismo es lo propiamente humano. No necesita de los privilegios de la iniciación ni de laboratorios especiales: también para Heráclito el *logos* es aquello que nos es común. Pero comprender esto en toda su profundidad implica toda una desconstrucción del esquema técnico que determina nuestra concepción del pensar y darnos cuenta de que la altura de su quehacer no está en su efectividad, sino en la pobreza de su consumar carente de éxito porque es en ésta, meditante apertura, como el ser humano realiza, como lleva a la plenitud su propio ser: "este pensar no es ni teórico ni práctico. Acontece antes de esta distinción. [...] Semejante pensar no tiene resultado alguno. No tiene efecto alguno. Simplemente siendo, ya le basta a su esencia".[17]

Semejante pensar que puede desplegarse en la más cotidiana de las situaciones no es ya el ejercicio de cálculo racional al cual quedó reducida la concepción del pensar en Occidente. Se trata aquí, más bien, de una capacidad de reflexionar,[18] de dejarse sorprender y transformar por aquello que da qué pensar, de detenerse y meditar en torno a ello, de dejar que eso inesperado hable. Por eso, para Heidegger, pensar es estar a la escucha del Ser. Justamente a ello mueven las palabras de Heráclito, quien no invita a los forasteros a escuchar sus teorías ni tiene la pretensión de hacerse oír por ellos, cosa que tal vez deseaban para poder tener de qué hablar y enredarse así en una telaraña sin fin de palabras. Las pocas palabras de Heráclito son más bien una renuncia a hablar y un señalar a lo que esplende por sí mismo como aquello digno de pensarse, invitan a experimentar en

[16] *Ibid.*, p. 291.

[17] *Ibid.*, p. 292.

[18] Como creo es evidente, la palabra *reflexión* no tiene las connotaciones típicas del idealismo alemán y de la subjetividad moderna.

silencio una situación en toda su simplicidad y fuerza transformadora. Sin nombrarlo siquiera, ellas invitan a morar junto al fuego, a escuchar lo que el *logos* mismo tiene para decir a quien esté dispuesto a prestarle toda su atención. Señalan más allá de sí mismas, de su ser palabras particulares en boca de un particular, hacia el decir del *logos* como un decir que habla en el silencio de la atención concentrada y nombra así lo que es común a todos, lo propiamente humano que, lentamente, se nos va manifestando como la intrincada unidad entre ser, pensar, actuar y decir.

Si antes vimos cómo la invitación nos hace dejar atrás el ruido monológico del pensar que reduce lo real a lo calculable, y con ello el ruido del mucho hacer, ahora nos damos cuenta de cómo, de manera semejante, nos hace renunciar al ruido del decir. Si el lenguaje es la casa del ser, no la casa del hombre, es al ser a quien corresponde hablar. El hombre habita en esa morada en cuanto escucha. Su *ethos* es su *logos*: él mismo es un ahí del *logos*, ese ámbito abierto al decir del ser, o, lo que es lo mismo, a la manifestación de lo divino, a la irrupción de lo inesperado.

En esta ruptura de los esquemas y subversión del orden establecido, el hombre piensa, actúa y dice en la medida en que está a la escucha. El ser humano es un ser de escucha. El ser humano piensa en la medida en que "espera lo inesperado"[19] con una espera que no es expectativa y cálculo previo sino disposición y apertura a lo incalculable. El ser humano piensa en la medida en que vuelve una y otra vez sobre lo mismo, sobre eso que tiende a darse por hecho de tan evidente que es, y por eso su pensar rememora, vuelve al origen móvil de todo mostrarse-ocultarse.

En la medida en que el pensar es la constante lucha por salir del amodorramiento de lo que en la vida cotidiana tiende a darse por hecho y libera el dinamismo del ser al dejar desplegarse lo que es, es él mismo el más alto hacer, ese hacer que lleva lo que es y se lleva a sí mismo a la plenitud de su ser. Se mueve así en una dimensión anterior a la división entre teoría y práctica, pues obra en tanto piensa con un obrar que no produce efectos[20]

[19] *Cf.* Heráclito, "Fragmentos", en *Filósofos presocráticos*. Trad., introds. y notas de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá. Madrid, Gredos, t. I, B 18.

[20] *Cf.* M. Heidegger, "Carta sobre el humanismo", en *op. cit.*, p. 259: "El pensar consuma la relación del ser con la esencia del hombre [...] El pensar no se convierte en acción porque

porque no es la aplicabilidad técnica de una teoría, sino el atender que se concentra en el ser como devenir inasible. Su actuar presta atención en el doble sentido de escucha y cuidado, es un alto en el camino que rompe con el esquema teleológico del actuar y se da cuenta de que no hay meta ni camino previamente trazado sino que el pensar se va abriendo camino en esta cuidadosa entrega al ser.

El ser humano piensa en tanto es capaz de ese darse cuenta, capaz de tal escucha atenta que, en medio de lo que es, vislumbra el ser y cuida de que su fuego no se extinga dejando que, aún en lo manido de las palabras, pueda hablar la "callada fuerza de lo posible". Tarea nada fácil cuando en lo familiar de lo dicho se han arraigado modos de ver incuestionados que hacen prácticamente imposible que las palabras recuperen la fuerza mostrativa de su relación con el ser, el impulso del pensar que, volviendo sobre lo mismo, es capaz de hacerlo hablar de una manera fresca, como si hablara por primera vez.

Semejante situación de un pensar que experimenta el letárgico poder de los significados usuales y lo indecible de una reflexión que se mueve contra la corriente, vive en carne propia y en toda su fuerza la tensión ínsita al lenguaje que es, a un mismo tiempo, abrumadora incuestionabilidad de lo dicho y repetido, y silencioso poder de llevar a la palabra lo inexpresable de lo no dicho y por decir.

En el primer sentido el lenguaje se rebaja a mero instrumento del pensar técnico o "pensar por una sola vía", un pensar que representa y categoriza encarrilándose así en una única forma de ver, y que termina por convertirse en mero instrumento de un opinar sin fundamento, mientras en el segundo sentido el lenguaje es el lugar propicio de un querer que deja ser y lleva al ser humano a la consumación de su ser pensante. Sólo en este segundo sentido, es decir, en tanto medio mismo del pensar entendido como el ofrecerse del ser al ser humano, "el lenguaje es la casa del ser",[21] cuya morada habita el hombre, pero en tanto sucumbe a la disponibilidad de un hablar que pretende fijar de una vez por todas el significado de lo dado a

---

salga de él un efecto o porque pueda ser utilizado. El pensar sólo actúa en la medida en que piensa".

[21] *Ibid.*, p. 259.

la palabra "también nos hurta su esencia: ser la casa de la verdad del ser. El lenguaje se abandona a nuestro mero querer y hacer a modo de instrumento de dominación sobre lo ente".[22]

Es, pues, esta lucha con la palabra y contra la palabra la que lleva a Heidegger a afirmar que "existe un pensar más riguroso que el conceptual "y que "La filosofía tiene que aprender a vivir en lo sin nombre".[23] El renunciamiento a la palabra se hace necesario allí en donde las palabras han perdido la fuerza mostrativa de su señalar multívoco y siempre móvil y se han encasillado en una única manera de mostrar que pretende ser el significado único de su decir.

El pensar se descubre a sí mismo como ámbito en donde mora este silencio capaz de escuchar al ser, a aquello que resquebraja lo establecido de lo que "ya es", que vuelve al origen entendido como ese ámbito anterior a toda categorización y división conceptual y desde ahí se abre brechas en el pensar y, por lo tanto, en el decir.

En ello consiste el habitar poético: en llevar al decir de regreso a la "manante intranquilidad"[24] del Ser, algo de lo que es capaz tan sólo quien puede "amistarse con lo inacostumbrado de lo simple".[25]

Como ya lo mencionamos, tal regreso es una vuelta a casa, un retorno al hogar. Heráclito invita a los aventureros a dejar la disipación y a entrar en el recogimiento de la atención al esplender de la llama, uno y el mismo esplender del ser o del *logos*.

Así, Heidegger subvierte el lema "más actuar y menos pensar" que normalmente se entiende como exigencia de acción a cambio de mera elucubración. Heidegger piensa más bien que hemos estado actuando demasiado y pensando muy poco.[26] Por eso dice que "ya es hora de desacostumbrarse a sobreestimar la filosofía y por ende a pedirle más de lo que puede dar. En la actual precariedad del mundo es necesaria menos filosofía, pero una

[22] *Ibid.*, p. 263.

[23] *Ibid.*, p. 291.

[24] M. Heidegger, *Meditación*. Trad. de Dina V. Picotti. Buenos Aires, Biblos, 2006 (Biblioteca internacional Martin Heidegger), p. 218.

[25] M. Heidegger, "Carta sobre el humanismo", en *op. cit.*, p. 296.

[26] *Cf.* M. Heidegger, ¿*Qué significa pensar? [Curso]*, p. 10.

atención mucho mayor al pensar, menos literatura pero más cuidado de la letra",[27] cuidado que se ejerce en la parquedad de las palabras.

Por eso el pensador señala hacia una situación que habla por sí misma ahorrándose así el malentender propio del lenguaje categorizante. El silencioso morar en la cercanía del fuego simboliza lo riguroso de una reflexión que se mantiene en el elemento del ser o *logos* y que cuida de él. Como ya lo hemos dicho, este *logos* es nuestro *ethos*:

> *Ethos* significa 'estancia' [*Aufenthalt*], lugar donde se mora. La palabra nombra el ámbito abierto donde mora el hombre. Lo abierto de su estancia deja aparecer lo que le viene reservado a la esencia del hombre y en su venida se detiene [*sich aufhält*] en su proximidad. La estancia del hombre contiene y preserva el advenimiento de aquello que toca al hombre en su esencia; esto es, según la frase de Heráclito, el *daimon*, el dios. Así, pues, la sentencia dice: el hombre, en la medida en que es hombre, mora en la proximidad de dios.[28]

El dios remite a lo divino (*Das Heilige*). Heidegger asocia, a su vez, lo divino con lo que cura, con lo que salva (*das Heile*). Para él, lo divino no es un dios declarado por el hombre como el más alto valor ni tampoco como el dictador de los valores de lo bueno y de lo malo.[29] Lo divino es la fuerza de lo que salva o cura al hombre de la precariedad de la ausencia de lo divino (*das Unheile*). La ausencia de lo divino es ese no poder ser tocado por lo simple, el no ser alcanzado por la fuerza de tal experiencia. Es la situación en la que se encuentran los forasteros, pero ante todo, es la situación en la que nos encontramos hoy en medio del ruido del calcular, del hacer y del disponer, y, por lo tanto, la palabra inaudible y la presencia invisible que señalaba Heráclito en medio de lo más prosaico de la cotidianidad tendría tanto que decirnos hoy, mucho más que entonces.

[27] M. Heidegger, "Carta sobre el humanismo", en *op. cit.*, p. 297.

[28] *Ibid.*, p. 289. El uso de cursivas es mío.

[29] *Vid*. Klaus Stichweh, "Der Gott der Stimmungen. Heidegger Daseinskult und seine Verachtung der Werte", en Margarita Cepeda y Rodolfo Arango, comps., *Amistad y alteridad: homenaje a Carlos B. Gutiérrez*. Bogotá, Uniandes, 2009.

Contra el humanismo*

Paulina Rivero Weber

Respeta en cada bestia un espíritu activo...
Cada flor es un alma que se abre a la naturaleza;
un misterio de amor en el metal reposa:
"Todo es sensible!" —Y todo tiene influjo en tu alma!
Gérard de Nerval

A pesar de que las críticas al humanismo han sido una constante en la filosofía del siglo xx, se continúa hablando de "humanismo". De hecho, ante la constante tendencia mundial a relegar de los programas de estudio "las humanidades" frente a las "ciencias duras", han surgido diversos frentes en defensa de "las humanidades". Lo que no queda claro es qué es el humanismo y porqué resulta inadecuado ya hablar en términos de "humanismos". Y quizá lo primero que haya que aclarar es que la opción ante la crítica al humanismo no es la mera deshumanización ni la barbarie. Las críticas al humanismo tanto en su origen como en su sentido no implican ni una regresión a un estado inferior supuestamente deshumanizado, ni una propuesta hacia una evolución final que conduzca a la deshumanización. En todo caso, lo que estas críticas podrían sugerir es que ya no basta con hablar de "humanismos", que esa categoría se ha quedado corta para abarcar la problemática mundial en la actualidad.

El humanismo ha sido criticado en Occidente básicamente desde del siglo xx, sobre todo a partir de la crítica heideggeriana al mismo. Lo que generalmente se ignora es que el humanismo como tal había sido duramente

* Una versión previa de este escrito fue publicada sin mi conocimiento bajo el título "Un extraño humanismo", en Herminio Núñez Villavicencio, René Patricio Cardoso Ruiz y Elvia Estrada Lara, coords., *El humanismo en nuestros días*. Toluca, UAEM, 2012. El texto presente es el resultado de la revisión final de dicha publicación.

criticado por un texto del pensamiento de la antigua China, conocido como el *Daodejing*. Este escrito pretende ser un análisis comparativo de la crítica heideggeriana y la crítica daoísta al humanismo: quizá al encontrar los puntos de coincidencia y divergencia de ambas críticas pueda quedar más claro porqué el humanismo resulta ahora una categoría insuficiente.

Comencemos por decir que *humanismo*, *humanidades* y *humanista* son términos que se usan casi sin distinción alguna, de manera sumamente con-

fusa. Hoy, al hablar de "humanidades", nos referimos por lo general al cúmulo de los saberes en torno al ser humano, y en ese sentido éstos podrían tener como padre a Sócrates, quien escribió, con su vida y con su muerte, una *anthropine sophía*, una sabiduría de lo humano. Pero tales saberes han dado como resultado visiones y teorías más amplias, que han perfilado una cierta postura respecto del ser humano y su lugar en el mundo.

A esas posturas las hemos llamado "humanismos", y a quienes demuestran con su vida un apego a esos pensamientos, les hemos llamado "humanistas". En ese sentido amplio, una frase parece haber condensado el espíritu de todo humanismo posible: "soy humano, nada humano me es ajeno". Esa expresión, que hoy día se emplea completamente descontextualizada, proviene de la comedia *Heauton timoroumenos* (*El enemigo de sí mismo*), de Terencio el Africano. Pero al usarse de manera descontextualizada, esa frase ha forjado para sí un nuevo contexto y ha pasado a ser una especie de salvoconducto del humanismo. El que nada humano resulte ajeno pareciera indicar la posibilidad de que un individuo se reconozca a sí mismo en el otro, sea quien sea, sea como sea, crea lo que crea y viva como viva, al grado de que el individuo se afecte por el dolor o la alegría ajena y haga propio de manera radical el *pathos* del otro.

Spinoza, quien sabía de emociones, dice en su *Ética* que aquel que se imagina a un ser amado afectado de alegría o tristeza, sentirá como propia esa tristeza o alegría. El humanismo lleva esta idea más allá del ser amado: no se trata de compartir la tristeza o la alegría de éste, sino de todo ser humano: se trata de que nada propio del ámbito humano nos resulte ajeno. Si nos atenemos a tal idea, pareciera que para cualquier pensamiento que se asuma como humanista la razón para compartir la preocupación por la vida radica en la comunión ontológica de la especie humana: más allá del color, del sexo, de la nacionalidad, el género o las creencias religiosas, para

el humanismo todo ser humano se encuentra ligado ontológicamente a los demás, esto es, el sólo hecho de nacer humano, sería para el humanismo la razón para que un individuo comparta con otro una existencia solidaria: desde esa perspectiva, el humanismo sería siempre antropocéntrico.

Que el humanismo sea antropocéntrico implica que, de una u otra manera, éste continúa el esquema de cuño religioso que sitúa al ser humano al centro de la creación. En efecto, la visión religiosa que ha prevalecido en Occidente es la judeocristiana, en la cual Dios creó al mundo para el hombre, para que él pudiera hacer uso y desuso de aquél en la manera en que considerara conveniente. Por siglos, la filosofía mantuvo tal idea como telón de fondo, y en algunos momentos llegó a extremos risibles, como sucede, por ejemplo, cuando Descartes afirma que "no deben confundirse las palabras con los movimientos naturales que delatan las pasiones, los cuales pueden ser imitados por las máquinas tan bien como por los animales, ni debe pensarse, como pensaron algunos antiguos, que las bestias hablan, aunque nosotros no comprendemos su lengua".[1]

Para dicho pensador, los animales no racionales son diferentes del ser humano; son radicalmente otras cosas parecidas más bien a las máquinas. Los animales hacen lo que hacen, y viven como viven, de la misma manera que un reloj compuesto por ruedas y resortes: no creemos que el reloj sea habilidoso o capaz porque "puede contar las horas y medir el tiempo más exactamente que nosotros con toda nuestra prudencia":[2] para Descartes sucede lo mismo con los animales, y no podemos pensar que sus logros y sus formas de ser tengan otra explicación que la explicación mecanicista. Y es que, para este filósofo, todo aquello que no sea pensamiento responde a las mismas leyes que un reloj, y todas las operaciones no racionales son "inferiores". Esto ha dado pie a múltiples y muy variadas críticas. Entre las más recientes ha sobresalido *El error de Descartes*, de Antonio Damasio, en el cual el neurocientífico muestra que es imposible "pensar" de manera ajena a "sentir", pues las emociones juegan un papel tan fundamental que es imposible pensar cuando

[1] René Descartes, *Discurso del método*, p. 27. (Disponible en línea: <http://www.weblioteca.com.ar/occidental/delmetodo.pdf>. [Consulta: 19 de mayo, 2013].)

[2] *Ibid,* p. 28.

el cerebro ha sufrido un daño que ha dejado a la persona sin capacidad de sentir emociones.[3]

Independientemente de qué tan acertadas sean tales interpretaciones de Descartes y por lo mismo de qué tan acertadas sean las críticas hechas a su pensamiento, resulta innegable que para ese filósofo, como para muchos humanistas, el animal resulta tan lejano y diferente del ser humano que es imposible empatizar con él: respetarlo, comprenderlo o sentirlo como se respeta, se comprende o se siente a un ser humano. Ésa es la esencia del "humanismo". La frase "nada humano me es ajeno" conlleva la idea de que únicamente lo que es humano puede sentirse como algo propio. En esa idea se basa la solidaridad y el respeto entre seres humanos, pero también en esa idea pueden llegar a fundarse éticas ajenas a los problemas más urgentes que como seres humanos hemos de enfrentar. Tenemos un problema con el humanismo: se fundamenta en el antropocentrismo. Y tenemos un problema con el antropocentrismo: conlleva una especie de miopía hacia el resto de los seres que no son humanos.

Pero ¿podría ser de otra manera? Si lo que mueve a un individuo a contagiarse de los afectos del otro, o a ser solidario con el otro, es el hecho de ser ambos humanos, el humanismo tendría que ser inevitablemente antropocéntrico. En un cierto y acotado sentido hay una razón aún más fundamental en pro del antropocentrismo: el humanismo es antropocéntrico porque lleva la huella de su creador. Los valores son creaciones humanas, cualquier propuesta humanista tiene su origen en el *ánthropos* mismo y por lo mismo tiene al *ánthropos* en su centro: ésa es la esencia del humanismo, pero existe una salida diferente. Las críticas que a continuación expondré así lo muestran y quizá conduzcan a una forma extraña de asumirse como seres humanos y sí: a un extraño humanismo.

* * *

El antropocentrismo ha sido uno de los conceptos más criticados por la ética contemporánea. Es innegable que la preocupación y la identificación con lo humano propia de todo humanismo resulta un avance ante el racismo,

[3] *Vid*. Antonio Damasio, *El error de Descartes*. Barcelona, Crítica / Drakonotos Bolsillo, 2006.

el sexismo o el nacionalismo. El humanismo ha sido, en ese sentido, una idea capital, un verdadero hito en el camino recorrido por la humanidad. Sin embargo, el mundo en que vivimos deja ver que una filosofía que promueva la idea del ser humano como el ser privilegiado, conduce a la destrucción de su entorno. Y esa fue una de las preocupaciones centrales en la crítica al antropocentrismo que conlleva el pensamiento de Martin Heidegger. Desde su perspectiva, este mundo es resultado de la metafísica occidental, la cual ha impregnado todo aspecto de la vida con una cierta concepción no sólo del ser humano, sino del ser en su totalidad.

Para Heidegger el problema tiene sus raíces en la esencia de la técnica: no en la técnica misma, sino en lo que ésta implica, en la estructura de pensamiento que ella conlleva. Cabe aclarar que se refiere con ello a la técnica moderna y no a la que existía cuando, por ejemplo, los molinos descansaban confinados al soplar del viento y por lo mismo la energía no era almacenada, sino que se usaba de acuerdo con el tiempo marcado por la naturaleza misma. Por siglos, cultivar el campo significó abrigarlo, entregar la semilla a las fuerzas de la tierra y proteger su labor. No se pretendía obligar a la tierra a producir más por medio de químicos ni a transformar la energía de tal manera que pudiera almacenarse; tampoco se emplazaba al aire a que diera nitrógeno, o al suelo a que otorgara sus minerales. La técnica moderna es diferente: el ser humano moderno la ha empleado para explotar la naturaleza, almacenarla, consumirla y desecharla. Así, almacenamos "reservas" de cereales, energía, agua o lo que requiera para que estén listas en el momento de ser solicitadas para consumirlas. Éstas, una vez que no sirven más, son desechadas: ésa ha sido la receta para el desastre ecológico al que hemos conducido al planeta. Pero Heidegger cree que todo ello ha sucedido porque el ser humano está llamado a irrumpir en la naturaleza y develar tanto sus secretos como todas sus fuerzas.

Hay un llamado básico, una interpelación hacia el humano que le provoca y le coliga a obtener meras existencias en reserva, y a esto Heidegger lo ha llamado *Ge-stell*,[4] que se ha traducido como "estructura de

[4] Usar esta palabra en el sentido descrito es darle un nuevo sentido, un sentido inhabitual. Esta acción temeraria, y sólo aparentemente arbitraria —por lo demás, tan usual en Heidegger—, al propio pensador le parece tan válida y tan fundamental como aquella que hace

emplazamiento". Lo *Ge-stell* no nombra sólo una cierta estructura de relación que prevalece en la esencia de la técnica moderna: es la estructura en la que vivimos, en la cual nos relacionamos con nuestro entorno solicitando las cosas y las personas como existencias disponibles que están ahí para nosotros. Pero existen otras formas posibles de relacionarse con el mundo: no es lo mismo el modo de relacionarse con él a través de, por ejemplo, la *poíesis* griega, que aquel que se da en la técnica moderna como *Ge-stell*.

El peligro de lo *Ge-stell* se halla en su estructura que ha permeado todo el ámbito de las relaciones humanas, y radica en que el individuo mismo acabe relacionándose con el mundo y consigo mismo de manera meramente funcional, y termine por ser un número más en la lista de existencias del mundo; un individuo al que se le ve como "fuerza de trabajo" que hay que "aprovechar" o "explotar", pues se cuenta con ella, está ahí para ser solicitada, y, por tal motivo —dirá Heidegger—, "hoy el hombre no se encuentra en ninguna parte consigo mismo". Porque el ser humano no es una existencia en estructura de emplazamiento, y donde domina esta estructura, se ahuyenta cualquier otra posibilidad, cualquier otro modo de relacionarse con el mundo. Y la posibilidad que se ahuyenta particularmente es la de la *poíesis*, esto es, la posibilidad de la creatividad.[5] El problema es que en donde no existe creatividad, toma el poder la uni-formidad del mundo, la homogenización de todo, que Heidegger señaló como el ámbito del "uno": asistimos a la agonía del ser humano como un ser proteico, cambiante, creativo e imaginativo, asistimos, como diría Eduardo Nicol, a la agonía de Proteo.[6]

Es por todo lo anterior que, desde tal perspectiva, haría falta un humanismo completamente distinto, que no colocara en el centro de sus preocu-

---

más de dos mil años llevó a cabo Platón al usar la palabra *eídos* para nombrar la esencia de las cosas. En efecto, Platón usa una palabra que en la lengua cotidiana tiene un sentido muy diferente, y aquello que Platón exigió a la lengua y al pensar no se nos presenta hoy como un retorcimiento ni una violencia hacia el lenguaje y el pensamiento. Heidegger considera que un filósofo de la talla de Platón y de la talla de él mismo logran hacer que el lenguaje hable al otorgarle un nuevo sentido fundador.

[5] *Cf.* M. Heidegger, "La pregunta por la técnica", en *Conferencias y artículos*. Barcelona, Serval, 1994, p. 30.

[6] *Vid.* Eduardo Nicol, *La agonía de Proteo*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1981. Aquí es donde Nicol expone esta idea.

paciones al ser humano como explotador y manipulador del mundo, y que por lo mismo no le otorgara el derecho a depredar todo lo que le rodea. Un humanismo que si bien naciera del propio ser humano, aceptara que el surgimiento de todo valor y de todo pensamiento no es una labor autárquica ni solitaria, sino una labor que brota de un ser que se encuentra en medio de una totalidad que lo trasciende. Un humanismo de ese tipo no dirigiría sus preocupaciones y sus valores únicamente al ser humano ni se asumiría a sí mismo como el ser "privilegiado". Éste sería, pues, un humanismo ontocéntrico o cosmocéntrico. Ese nuevo humanismo se recobraría de la incapacidad de darle un valor adecuado a lo no humano, al ser en su totalidad. "Explota a la tierra y no al hombre", dice el lema de la universidad agrícola más importante de nuestro país... pero preguntémonos: ¿no sería por lo menos deseable dejar de explotar tanto al ser humano como a la tierra y en general a nuestro entorno, esto es, simplemente dejar de explotar? Y a la vez ¿Será posible vivir en el mundo sin explotarlo, sin usarlo para el propio beneficio? Lo sería, porque no toda intromisión en el mundo tiene que implicar su devastación. Aún faltan caminos por descubrir que nos permitan habitar el mundo de manera armónica con la naturaleza. Y esos otros caminos son los que el pensamiento filosófico debe encontrar y proponer.

* * *

De manera cercana al pensamiento de Heidegger, el taoísmo del *Daodejing*, de Laozi,[7] se refiere al fracaso que conlleva la explotación de los recursos naturales. Para Laozi, "todo lo que hay bajo el cielo es algo sagrado y no debiera ser manipulado".[8] Asumir la sacralización secular e inmanente de

[7] Generalmente se conoce esta obra como *Tao te ching*: la expresión *Daodejing* responde a la moderna forma de transcribir los ideogramas chinos, conocida como sistema *hànyŭ pīnyīn* o simplemente "pinyin".

[8] Laozi, *Daodejing*, XXIX. Las versiones canónicas de esta obra son cinco. Las más conocidas son la versión de Wang Bi (que es la que por lo general sirvió de base por siglos para las traducciones del *Daodejing*), la de Mawangdui y la de Goudian. En nuestras anotaciones tomamos en cuenta la numeración de Wang Bi por ser aquella que el lector puede encontrar con mayor facilidad.

la existencia es el punto de partida del daoísmo para crear armonía en las relaciones entre el ser humano y su mundo. Por eso desde esta perspectiva no hacen falta humanismos, sino simplemente seres capaces de comprender la sacralidad del cosmos en su unidad. *Ren* (仁) es el concepto chino para designar el humanismo, y es central en el confucianismo, si bien el taoísmo lo criticará entre muchos otros: no en balde, para muchos confucianos, el taoísta es un rebelde, un anarquista desmedido. En general, en chino *ren* remite tanto al humanismo como al saber de las humanidades, y se suele traducir también como "benevolencia humana". Mas para esta filosofía ahí donde comienzan las posturas humanistas, algo más básico ya se ha quebrantado: "El cielo y la tierra no son humanitarios; para ellos los seres sólo son perros de paja. El sabio no es humanitario, para él las gentes del pueblo sólo son perros de paja".[9]

La expresión "perros de paja" alude a un arcaico rito funerario en el que se elaboraban perros de paja que se envolvían en brocados de seda para guardarse en hermosas cestas de bambú durante la ceremonia. Al final de ésta, eran pisoteados y quemados. De igual manera, para Laozi, el sabio reconoce que nacer y morir es parte del devenir de un cosmos cuya forma de ser es ésa: crear y destruir, transformar siempre todo. El *dao* (道), que podría traducirse simplemente como 'el curso en devenir' y por lo mismo 'como la totalidad', no posee las virtudes que los seres humanos tanto valoramos. El *dao* remite al niño del cual habla Heráclito, que construye y destruye en inocencia: y de un niño es, en efecto, el poder real. O si se quiere emplear una expresión de Nietzsche: el cosmos en su devenir es inocente. Para el daoísmo el hombre sabio imita al cosmos, no debe cultivar virtudes humanas, sino simplemente nacer y morir como los perros de paja. Leemos en otros parágrafos de Laozi: "Cuando se abandona el gran *dao* (道), al punto aparecen el humanismo (仁) y la rectitud [Laozi, XVIII] [...] Elimínese el humanismo (仁) y rechácese la rectitud impuesta y las gentes retornarán a la piedad y al amor natural".[10]

Tal filosofía tiene plena confianza en la unidad de la totalidad y su devenir, es decir, en el *dao* y en la interacción existente entre cosmos e individuo.

[9] Laozi, *op.cit.,* v.

[10] *Ibid.*, XIX.

Cuando éste sigue el flujo del *dao*, no resulta necesario ser humanista ni cobijar a las humanidades. Y a la forma en que fluye el *dao*, el taoísta la llamará *li*: un singular concepto que alude al orden natural que no es necesariamente simétrico ni matematizable ni estructurable. Es el orden que podemos ver en las vetas de la madera, en los segmentos del bambú, en la corriente del agua o el devenir de las estrellas. Todo fluye de acuerdo con ese orden universal y el sabio aprende a acomodarse y a sacar provecho de él como el ave del aire o el pez de la corriente de agua. En esa relación existiría un reconocimiento claro de la unidad básica en la naturaleza, en la cual el ser humano es tan sólo una mínima expresión. El ser humano piensa, sí: y crea, construye, habita, expresa. Pero el cosmos también lo hace: el que no lo comprendamos no quiere decir que todo sea silencio, sino simplemente que no sabemos —no podemos— escucharlo. Como bien lo expresó Spinoza: conocemos lo que conocemos de acuerdo con los atributos que poseemos, los cuales son pensamiento y extensión. De lo demás, nada sabemos.

Tenemos, pues, que desde dos tradiciones muy diferentes, existen reclamos y críticas muy fuertes hacia el humanismo. Y esto resulta paradójico, porque —como decíamos al inicio del presente escrito— ¿cómo atacar al humanismo nosotros, cuando precisamente lo que creamos a diario con nuestro quehacer es su defensa? La tendencia mundial, insisto, es la de privilegiar las ciencias duras y los estudios que redunden en tecnología aplicada para, como bien lo vio Heidegger, ser cada vez más capaces de dominar el planeta. Las humanidades deben ser, por lo mismo, el lugar desde donde nos preguntemos por el sentido de todo: de la vida, la muerte, la ciencia, la técnica, pues como bien lo supo ver Heidegger:

> Cuando se haya conquistado técnicamente y explotado económicamente hasta el último rincón del planeta, cuando cualquier acontecimiento en cualquier lugar se haya vuelto accesible con la rapidez que se desee, [...] cuando el tiempo ya sólo equivalga a velocidad, instantaneidad y simultaneidad y el tiempo en tanto historia haya desaparecido [...] entonces, si, todavía entonces, como un fantasma que se proyecta más allá de todas estas quimeras, se extenderá la pregunta: ¿para qué?, ¿hacia dónde?, ¿y luego qué?[11]

[11] Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*. Barcelona, Gedisa, 1993, pp. 42-43.

La gran lección de las humanidades es que *todo avance científico es ciego sin la guía de la reflexión humanística y filosófica*, y corre el riesgo de perderse en un ejercicio sin sentido. Pero el humanismo de hoy requiere ampliar sus miras, curar la miopía que no le permite ver más allá de lo meramente humano y para ello las humanidades deben enfrentar el reto de dejar de ser antropocéntricas. Se requiere una nueva forma de comprender el humanismo que supere la vieja frase que éste adoptó como lema: "nada humano me es ajeno". La nueva propuesta tendría que reconocer que nada en este cosmos nos resulta ajeno: somos un hilo del pañuelo, una gota del mar. Ya Nerval invocaba a Pitágoras en sus "Versos dorados", diciendo: "¡Vamos!: ¡todo es sensible!" El nuevo lema tendría que decir: "Nada me es ajeno". Ni la bestia más cercana ni el planeta más lejano, mas todo ello lo dice mejor el mismo Nerval en el poema antedicho:

¡Hombre! Librepensador ¿te crees el único ser pensante
en un mundo en que estalla la vida en toda cosa?
De las fuerzas que tienes, tu libertad dispone,
pero de todos tus consejos, el universo está ausente.

Respeta en cada bestia un espíritu activo...
Cada flor es un alma que se abre a la naturaleza;
un misterio de amor en el metal reposa:
"Todo es sensible!" —Y todo tiene influjo en tu alma!

Teme en el muro ciego un mirar que te espía:
A la materia misma un verbo va ligado...
¡No la hagas servir a un fin impío!

Suele en el ser oscuro habitar un dios oculto;
Y como un ojo en ciernes cubierto por sus párpados,
un espíritu suele crecer tras la corteza de la roca.[12]

Las rocas, ojos de los párpados cerrados, son la metáfora de la sensibilidad de todo cuanto nos rodea. Hoy, hasta el más empírico, obtuso y ateo

[12] *Vid*. Gérard de Nerval, *Poesía y prosa literaria*. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2004.

hombre de ciencia reconoce que, en efecto, un misterio de amor bajo el metal reposa. Si somos capaces de asombrarnos ante ese misterio y respetarlo, quizá aún estemos a tiempo de crear una nueva relación con el cosmos del cual somos parte. Y para ello haría falta un extraño humanismo que deje de ser meramente humanista y comience a pensar a gran escala: a escala universal. Dejar de sentir el *pathos* del otro para al menos *aproximarse* al *pathos* del todo. Si eso se puede llamar humanismo, es algo que está en tela de juicio. Quizá se trate más bien de una nueva manera de religarse con el todo, sí: de una nueva religiosidad mundana y polifacética o, si se prefiere, una nueva religiosidad inmanentista y politeísta que conduzca al ser humano a comprender que todo es sagrado y que por lo mismo puede sentirlo todo, o incluso que, como dice Pessoa, para poder sentirse a uno mismo, es necesario poder sentirlo todo:

Me he multiplicado, para sentirme.
Para sentirme, he necesitado sentirlo todo,
me he transbordado, no he hecho sino extravasarme,
me he desnudado, me he entregado,
y hay en cada rincón de mi alma un altar a un dios diferente.[13]

Sentir el dolor ajeno —humano o no— como propio, ya no es humanismo: tendría que buscarse un nuevo nombre para esa manera de pensar y de vivir. Biocentrismo, ecocentrismo, ontocentrismo: podemos pensar en muchas opciones. Lo que importa no es el título, sino la comprensión de que solamente desde esa perspectiva podremos esperar un mundo incluyente en donde se reconozca que, como dijo Nerval, todo es sensible.

[13] Este poema de Fernando Pessoa corresponde a los escritos con el heterónimo Álvaro de Campos. Un estudio sobre tal poema puede encontrarse en Antonio Tabuchi, *Un baúl lleno de gente*. Madrid, Huerga y Fierro Editores, 1990, cap. 1.

Hallarnos en lo animal. Perspectivas ontoestéticas para repensar la subjetividad

María Antonia González Valerio

Comencemos con una pregunta incómoda: ¿qué es lo animal? Esta pregunta cae, de entrada, en un lugar incierto, puesto que no es seguro qué es lo interrogado allí, así como tampoco el desde dónde o el para qué de tal interrogación. Cada vez que se le formula es *difícil*.

Se podría decir, casi sin ningún reparo, que finalmente se trata de la pregunta por lo humano, es decir, que preguntar por el animal es en realidad preguntar por lo humano; pero la molestia surge inmediatamente. El animal no es lo humano.

Es desde esta negatividad inminente desde donde es necesario pensar, y no sólo porque lo animal se clasifica de inicio como lo no humano, y en tal sentido se le cosifica (objeto de estudio y de conocimiento, susceptible de disección y taxonomía biológicas), sino también porque lo humano se comprende como lo distinto del animal.

¿Cómo ha establecido el pensar tal diferencia y con qué pilares ha erigido la frontera? ¿Qué se juega en nuestra clasificación de lo animal? Con tan sólo enunciar las preguntas, parece ya que la idea misma de *aquello que somos nosotras/os* se ha ido históricamente configurando en la separación necesaria —ideológica, política, tecnológica— de aquello que no somos..., el animal que no somos.

Para explorar brevemente tales consideraciones y tratar de dar vueltas sobre la pregunta por lo animal, quisiera ejemplificar con un texto de uno de los filósofos más importantes del siglo xx, Martin Heidegger, puesto que deja ver con mucha claridad el lugar que en parte ha ocupado esta pregunta por lo animal dentro de la filosofía contemporánea y más específicamente dentro de la ontología. Se trata de un texto difícil que ha producido un fuerte debate.

Heidegger es la referencia ineludible para hacer cuestionamientos de índole ontológica, puesto que es en buena medida el instaurador del camino

del pensar en el siglo xx y el gran defensor de la preguntar por el ser. Sus aseveraciones sobre el animal dan mucho que reflexionar acerca del modo en como nos hemos aproximado al asunto.

A las aseveraciones heideggerianas se ha contestado desde muy distintos frentes, aquí me referiré sólo a dos respuestas que han tenido mucho eco y que abren cuestionamientos por los que habría que transitar: la entrevista de Jacques Derrida con Jean Luc Nancy publicada como "Hay que comer o el cálculo del sujeto" y la conferencia de Peter Sloterdijk "Normas para el parque humano".

A modo de ejemplo, para dejar ver de qué trata el problema, he escogido tres citas de los respectivos textos:

> De entre todos los entes, presumiblemente el que más difícil nos resulta de ser pensado es el ser vivo, porque, aunque hasta cierto punto es el más afín a nosotros, por otra parte está separado de nuestra esencia ex-sistente por un abismo. Por contra, podría parecer que la esencia de lo divino está más próxima a nosotros que la sensación de extrañeza que nos causan los seres vivos, entendiendo dicha proximidad desde una lejanía esencial que, sin embargo, en cuanto tal lejanía, le resulta más familiar a nuestra esencia existente que ese parentesco corporal con el animal que nos sume en un abismo apenas pensable.[1]
>
> Jamás la distinción entre el animal (que no tiene o no es un *Dasein*) y el hombre ha sido tan radical y tan rigurosa, en la tradición filosófica occidental, como lo es en Heidegger. El animal no será jamás ni sujeto ni *Dasein*. Tampoco tiene inconsciente (Freud) ni relación con el otro como otro, más cuando no hay un rostro animal (Lévinas). Es a partir del *Dasein* que Heidegger determina la humanidad del hombre.

> [...] El discurso heideggeriano sobre el animal es violento y embarazoso, a veces contradictorio. [...] ¿el animal entiende esta llamada de la que nosotros hablamos más arriba, en el origen de la responsabilidad? ¿El animal responde? ¿Él pregunta? Y sobre todo, ¿la llamada que el *Dasein* entiende puede, en su origen, venir al animal o venir del animal? ¿Hay una venida del animal?

[1] Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*. Trad. de H. Cortés y A. Leyte. Madrid, Alianza, 2000, p. 31.

> ¿Puede la voz del amigo ser la de un animal? ¿Hay amistad posible para el animal, entre animales? Como Aristóteles, Heidegger diría: no. ¿Existe una responsabilidad con respecto al viviente en general? La respuesta es siempre no, y la pregunta es concebida, formulada de tal manera que la respuesta sea necesariamente "no" en todo el discurso canonizado o hegemónico de las metafísicas o de las religiones occidentales, incluidas las formas más originales que él puede tomar hoy, por ejemplo, en Heidegger o Lévinas.[2]

> En este punto Heidegger es implacable, y sale a la palestra cual airado ángel con las espadas en cruz para colocarse entre el animal y el hombre e impedir cualquier posible comunión ontológica entre ambos. En su impetuoso ánimo antivitalista y antibiologista, se deja llevar por expresiones que rayan en la histeria; por ejemplo, cuando explica que parece como si "la esencia de lo divino nos fuera más próxima que la extraña esencia de los 'seres vivos'". El núcleo efectivo de este *pathos* antivitalista reside en el conocimiento de que el hombre difiere del animal de un modo ontológico, y no específico o genérico, por lo cual bajo ningún concepto se le puede comprender como un animal con un plus cultural o metafísico.[3]

¿Qué es lo que está en juego en tales discursos? ¿Dónde ubicamos lo animal en medio de la metafísica y en medio del poder técnico de dominación de la naturaleza? En ello no hay equivocación: las consideraciones que leemos de Heidegger sobre el animal y las diatribas de Derrida y Sloterdijk ponen sobre la mesa el mapa del reino de este mundo, porque en el discurso sobre lo animal lo que se dice *a pesar de todo*, a pesar de su animalidad (es decir, de lo inesencial, de lo que no es humano, de lo que no tiene rostro, de lo que no es capaz de amistad y no tiene psique, de lo que no... la lista de negaciones crece sin límite) es la imagen de lo real; estas son las coordenadas del mundo sobre las que hacemos la cotidiana existencia, es decir, lo que se halla en juego aquí es lo ontológico.

[2] Jacques Derrida, "Hay que comer o el cálculo del sujeto". Entrevistado por Jean-Luc Nancy, trad. de V. Gallo y N. Billi, en *Confines*. Buenos Aires, diciembre, 2005, núm. 17, pp. 11, 17.

[3] Peter Sloterdijk, *Normas para el parque humano*. Trad. de T. Rocha. Madrid, Siruela, 2006, p. 43.

La afirmación de que los hombres —y las mujeres— son animales es un abismo impensable. El horror que se siente en el texto heideggeriano al siquiera postular la cercanía entre lo humano y lo animal es revelador del mapa de este reino en el que lo divino, *a pesar de todo* (a pesar de la secularización con la que Occidente pretende defenderse de todo deshonor), sigue siendo nuestra mejor imagen y semejanza. Sí, la imagen y la semejanza, ¿dónde está nuestro otro, nuestro modelo, nuestro ideal? (¿Dónde está la

escultura gigante de mármol que presenta la imagen de lo mejor de lo humano?, ¿dónde está el cuerpo y la carne y la sangre y la entraña?, ¿dónde está el cuerpo de este animal? Descorporalizado... en la ficción desencarnante de la inteligencia artificial, de la materia convertida en dato, del *cyborg* comprendido como alteración prostética que promete la inmortalidad en el reino de este mundo, en el que todo era mortal y vivo [luego la vida devino, pretendieron algunos, sistema de información, pura forma sin cuerpo].)

Mas no se trata de discutir el lugar “separado” que la metafísica nos ha dado en el mundo, lugar jerárquicamente superior, o de que seamos la consciencia de sí inigualable o los entes creadores e inventores, o los del ritual fúnebre o los hacedores de juegos e instrumentos. Lo que está en discusión no es la especificidad de lo humano ni su diferencia ontológica frente a lo animal. Lo que se llama a consideración no es tampoco la humanización de lo animal y el decreto de sus derechos.

Lo impensado ha sido lo animal. Esto ya lo sabemos. No sólo por repetición —¿cuántos no lo han dicho en las últimas décadas?—, sino también por la evidente insuficiencia de una categoría que pretende abarcar todo el viviente no-humano y no-vegetal en el reino eucariota animal en el que se encuentra contenido todo “eso”. Pero, una vez más, aquí lo que se interroga no son las determinaciones biológicas, sino las metafísicas (es tan poco sutil la clasificación con la que hemos hecho el mapa de lo que hay. ¿Cómo pretenderíamos hallarnos allí de un modo menos bruto, menos categórico, si las pluralidades, las multiplicidades se difuminan en los grandes bloques del animal, la planta, el objeto, lo humano..., lo vivo, lo no-vivo. Compartimentos contundentes que definen presencias, que hacen ser lo que hay, a cada quien lo que le toca en tal clasificación.

Insistir, entonces, en ¿qué es lo animal?, tampoco habrá que interrogarlo desde sí o desde los saberes que lo estudian en su animalidad fehaciente, de

la etología a la taxidermia. Habrá que ensayar un camino, discreto y corto, ahora, por el que se perfile algo, aunque sea arrastrándose (escuchar a lo lejos a Zaratustra en la montaña con sus animales).

¿Cómo enfrentarse al animal, a lo animal, a ese otro ominoso con cuya presencia tenemos que habérnosla siempre? El animal es, freudianamente, siniestro en su familiaridad, en su cercanía a eso que somos los seres humanos, aun cuando no alcancemos a dilucidar, ni siquiera a atisbar confusamente qué es eso que somos.

Por eso el texto de Heidegger es paradigmático en la mirada que establece sobre lo otro, sobre lo animal al considerarlo a partir de un "parentesco" que se establece en lo corporal y que nos sume en un abismo apenas pensable. Por lo contrario, lo humano es visto y caracterizado a partir de su cercanía con lo divino. Ésos son, precisamente, los dos extremos en los que podemos ubicar la larga historia en la que nos hemos pensado: por un lado la animalidad, la corporalidad, el organismo vivo; por el otro, lo divino, el alma, la inteligencia. Cuántas veces no hemos recorrido este camino de la mano de Platón, de Aristóteles, de Descartes, de Kant, de Hegel... los nombres son tantos y luego, claro, hay que incluir allí la historia del cristianismo.

Este modo de ubicarnos entre el alma y el cuerpo ha marcado una cierta mirada sobre lo animal, un cierto modo de clasificarlo, de acercarnos a eso otro familiar pero extraño, en donde se ubicaría ya sea el mal, el instinto, la carne, la intemperancia; o el instrumento, la utilidad, el devenir máquina. ¿Qué son las bestias, qué han sido en nuestros imaginarios? Vamos del bestiario medieval, con sus arpías y basiliscos, malévolos animales fantásticos, a las bestias de carga, donde las técnicas de dominación y domesticación someterían a caballos y elefantes. También hay el animal de consumo, convertido en alimento; la mascota de compañía, el animal de granja diseñado para cumplir ciertas funciones, por ejemplo, de pastoreo, el animal de caza y el cazado.

¿Es acaso que el animal, lo animal, se ha insertado en nuestra clasificación del ente de esta manera? Un instrumento, un útil fiable —o no— y, al mismo tiempo, la encarnación del mal y del cuerpo. De su carácter concreto instrumental a su carácter simbólico, la pregunta se mantiene: ¿qué es lo animal?

Sobra decir, ni en afán constatativo ni a modo de denuncia, que nuestra interpretación de lo animal está hecha desde un parámetro antropocentrista,

en donde las preguntas que nos hacemos, que le hacemos, están dictadas desde nuestro modo de ser, nuestro modo de ver. Falsa sería, por otra parte, una aproximación que pensara que dice las cosas tal como son y no tal como las vemos, que pretendiera, en ese sentido, una objetividad en la mirada. Más bien, tendríamos que decir que la mirada es siempre subjetiva —aun cuando la idea misma de subjetividad tenga que ser cuestionada constantemente. Aquí se abren varios puntos de divergencia, pues al constatar el parámetro antropocentrista de nuestra interpretación de lo animal, cabe preguntar acerca de cómo nos comprendemos en tanto “lo humano”, es decir, si podemos dislocarnos de ese carácter centrista y humano, ¿qué quiere decir “lo humano” en cada caso?, ¿qué es eso que somos y desde donde interpretamos? El otro punto de divergencia sería intentar moverse del parámetro antropocentrista, no en el sentido de interrogar al *ánthropos*, sino de buscar otro parámetro, otro horizonte para el pensar. ¿Desde dónde se interpreta? ¿Cuál es la idea de construcción de un horizonte de interpretación?

El último punto en la demarcación de este cerco que pregunta por lo animal estaría marcado por el señalamiento de que la pregunta se hace desde un ámbito ontológico, es decir, no se interroga aquí por lo ético o epistémico de la mirada hacia lo animal; por ejemplo, ¿es moralmente bueno nuestro trato hacia los animales? o ¿cuáles son sus derechos y hasta dónde los estamos violentando?, o bien, ¿cuántas son las especies que existen?, ¿qué distingue al animal de la planta, de los hongos, de las bacterias? Más bien, lo que estamos interrogando es: ¿qué es lo animal? Y ¿desde dónde hacemos tal cuestionamiento?, ¿cómo fundamos nuestra mirada hacia lo otro y qué es lo que se pone o se ha puesto en juego en esta mirada?, ¿qué es lo que hay en la mirada de lo animal como “lo otro”?

¿Cómo preguntar por lo animal? Regresemos entonces a la primera clasificación que anunciábamos, sólo para dar vueltas sobre lo mismo: bestia mitológica en la que hemos encontrado una fuente de insultos: perro, gato, cerdo, chango, bicho, rata, víbora, buitre, etcétera. “Eres un animal”. ¿Por qué se encarna el mal en “lo otro”? ¿Por qué proviene de aquí el horror? Es éste el límite de lo humano, el *finis terrae*... lo que hay después es desconocido y por tanto horroroso, mas en la medida en que se parece tanto a nosotros es entonces siniestro, como en el ominoso gorila.

¿Hemos afirmado o negado la semejanza? Aquí ha habido muchas posibilidades: centauros, sirenas, hombres lobo, vampiros... hasta llegar al *cyborg* y al androide.

El animal es el límite ominoso de lo humano

Las bestias de carga dejan ver hasta qué punto lo animal ejemplifica el modo en que la naturaleza ha sido para nosotros un almacén, aquello presto y dispuesto para su explotación. Aquí también se establece una relación entre lo humano y lo animal cuando se es nada más que un instrumento (ahora reparo en que el imperativo categórico kantiano, aquel que dice: trata al otro no sólo como medio, sino también como un fin, ha sido pensado sólo para lo humano). Otro momento importante para pensar esto es cuando Nietzsche enloquece en el llamado episodio de Turín y se arroja a defender un caballo que era maltratado por el cochero, y se queda allí Nietzsche, en la calle, llorando, cuidando al caballo, bestia de carga.

Otro ejemplo es Émile Zola, quien en su novela *Germinal* caracteriza magistralmente la relación entre las bestias de carga no-humanas, *id est*, los caballos, y las bestias de carga humanas, *id est*, los mineros.

El animal es la patencia de la instrumentalización de lo vivo

También es motivo de demora en la reflexión de qué modo el animal ha devenido para nosotros alimento, cómo hemos pasado de los animales de ganadería y granja a los animales producidos en la fábrica. Dentro de las ciudades no hay enfrentamiento con el animal que nos comemos. Se halla empaquetado y frío, un pedazo de carne cuya semejanza con el cadáver es muy lejana (entre tanta etiqueta y colorante y conservador). ¿Se come bien (Derrida) cuando se consume ese pedazo animal de carne que ya no es ni remotamente un animal?

Sólo por sentir la muerte en las manos deberíamos criar y matar un animal para luego comerlo —como se ha hecho siempre, como funciona aún

el mundo rural—, para marcar una cercanía con lo vivo que se incorpora a mi cuerpo por deglución.

La clasificación de eso como *animal* y del mundo como *almacén* van de la mano. La época de la explotación planetaria requiere también que lo vivo sea comprendido como producto. Mucho hay, sin embargo, que decir a este respecto. Baste, por lo pronto, con nombrar otro momento.

El animal muerto devenido alimento humano es la aparición de lo vivo en uno de sus grados máximos de cosificación

La domesticación de las mascotas y la ingeniería y diseño que hay en la fabricación de los animales que necesitamos son otro tema a discutir, y es quizá este punto, junto con el anterior, donde se evidencia mayormente la dificultad de establecer una frontera entre lo natural y lo artificial, o, mejor dicho, donde el modo de ser que hemos creado para los animales pone en cuestión una presunta naturaleza para dar lugar a eso que se puede llamar "bioartificialidad".

En lo animal se evidencia y acontece la bioartificialidad como fantasía y pesadilla del poder humano sobre la vida

Pero en la domesticidad del animal también aparece el ámbito de lo afectivo, de una manera particularmente extraña, porque pese a todo, es decir, pese a las caracterizaciones anteriormente hechas de lo animal aparecido en Occidente, es también aquello que genera afectos y sentimientos —dirían algunos— casi humanos, es decir, que en el animal, en su ser el límite, se da también la afectividad en su propio límite. No sólo son las mascotas receptáculo de todo tipo de sentimientos, sino también objeto de una rarísima humanización a veces en contra de lo humano mismo. Pienso en dos momentos que me parecen horribles. Uno es la representación de los perros en *Las meninas*, de Velázquez: canes suntuosos que viven en medio del lujo cuando les toca estar del lado de la aristocracia; esos perros,

evidentemente, tuvieron mejores condiciones de existencia que los humanos no-aristócratas. El otro ejemplo es aún peor. Los perros de los nazis durante el Holocausto y el modo en que aquéllos aparecían, no solamente cuando los prisioneros bajaban del tren y eran atemorizados por su ferocidad, sino también en las casas de los militares, de esos asesinos en masa, que a sus perros cuidaban y mimaban mucho más que al otro ser humano.

El animal domesticado aparece como la posibilidad de la afectividad hacia lo casi humano (o lo humano aparecido de otro modo)

Estos puntos que he señalado muy someramente y como esbozo de un posible mapa de lo animal, quieren dejar ver que entre todos ellos se dibuja siniestra y ominosamente la cara del límite de lo humano, no en el sentido de lo que está más allá de lo humano o de lo que no es humano, sino en un sentido aristotélico-hegeliano, en donde el límite es aquello en donde los limitados son tanto como no son.

Ahora bien, habría que anotar aún que el arte abre la posibilidad de fundar un horizonte para pensar el modo de ser de lo animal que no está dado y, al mismo tiempo, sí está dado por los puntos que señalaba en el mapa, en la medida en que es capaz de dislocar el parámetro antropocentrista al momento de preguntar por lo otro; dislocación que ocurre porque el arte mismo, en su modo de ser más ontológicamente originario, se sitúa ya siempre más allá de la subjetividad, sus intenciones y sus perspectivas.

¿Cómo aparece lo animal en el arte y cómo se deja decir desde allí, desde esa otredad? Tal pregunta requiere demora. Por lo pronto, tendrá que aguardar.

No quiero dejar de mencionar el extremo de todo esto en el arte que, trabajando con la biotecnología, ha presentado otro modo de ser del animal en el límite de la bioartificialidad, del que es un paradigma Eduardo Kac y su coneja Alba, la que ha sido citada tantas veces que no vale la pena aquí la repetición.

El animal intervenido genéticamente en el bioarte pone en cuestión con tanta vehemencia el parámetro de funcionalidad e instrumentalidad

con el que sigue operando hoy la ciencia, al grado que se antoja incluso como modelo de comprensión de lo real en donde la pregunta ¿para qué? se halla casi completamente fuera de lugar. Y si el "para qué" ha delineado las coordenadas del reino de este mundo, vale la pena detenerse a pensar qué pasa si operamos más allá de la instrumentalidad (sin ninguna extraña apelación a un carácter autotélico del arte entendido en su sentido hoy arcaicamente moderno). La bioartificialidad camina desde aquí en una

cuerda tendida sobre el precipicio de la tecnociencia (porque allí donde se halla el peligro, crece también lo que salva..., dice Heidegger leyendo a Hölderlin).

Dejando esto anotado, habrá que preguntar: ¿dónde habita lo animal?, ¿cuál es el espejo del límite de lo humano que se nos presenta hoy en la era de la tecnociencia, cuando lo animal no existe ya en su naturalidad natural, cuando no es ya la imagen de lo salvaje y de lo hostil, sino de lo domesticado, de lo producido, de lo destruido, de lo amado, de lo comido, de lo diseñado, de lo intervenido... nuestra imagen en el límite de lo que es y lo que no es?

¿Qué trato hemos establecido con lo otro en este abismo casi impensable? La pregunta por lo animal es, decíamos, *difícil*.*

* El texto presente es resultado del PAPIIT IG400718.

ONTOLOGÍAS DEL SIGLO XX EN JAPÓN

La otra pregunta: escuela de Kioto

Sasha Jair Espinosa de Alba

Cuando Leibniz y, más tarde, Heidegger hacen la pregunta: "¿Por qué hay ente y no más bien la nada?", se abre de nueva cuenta el camino tanto tiempo olvidado y el cual la filosofía occidental había clausurado de inicio: la pregunta por la nada. Cuando Parménides afirma que "la nada no es y es necesario que no sea" levanta un muro casi infranqueable para el pensamiento, con el fin de que nos ocupemos únicamente de lo que es y no de aquello que no es. De pronto se le abren boquetes a ese muro, como lo hizo Platón en el *Sofista*, al pensar que lo ente siempre estaba en relación con el *me on* (no ente), y aunque aquí la nada sea una nada relativa, permitirá pensar a Heidegger que incluso al no hablar de la nada estamos ya hablando de ella. Esta nada que abruma al pensamiento con su indeterminabilidad es lo que permite la sorpresa, la duda, la extrañeza, el asombrarnos del horizonte de nihilidad que rodea las cosas y que permite, sin embargo, su manifestabilidad. Esa nada, hace posible la manifestabilidad del mundo. Tales ideas logra expresarlas Heidegger en un texto emblemático para la escuela de Kioto: "¿Qué es metafísica?" (1929), donde afirmará que la nada es originaria, de modo que sin nada no hay nada, ni discurso ni pensamiento ni ser; es decir, si le damos la espalda a la nada, ni el conocimiento ni ente alguno son posibles.

Heidegger lo afirma contra todo el pensamiento entitativo occidental, que define la nada como un vacío de contenido. Si definimos la nada, al poner en ella una determinación ya le hemos quitado su nihilidad, por eso dice la lógica occidental *ex nihilo, nihil*. La nada es aquello que se nos escapa, si queremos mantener la idea de una nada pura que no contradiga una lógica bivalente del pensamiento es necesario no hablar de la nada. El mero hecho de mencionarla ya le pone un contenido y esa nada se torna en algo. Así, no se puede decir nada de la nada y mejor sería ni siquiera volver la mirada hacia ella. Sin embargo, como dice Heidegger, la nada es aquello

que nos sale el encuentro en todas las formas de fracaso, de renuncia, en la angustia, presentándose la nada como lo más originario, el abismo más profundo y la oscuridad más insondable. La nada es este otro, totalmente otro que no genera sino angustia y que siempre ha estado bajo nuestros pies. La pregunta por la nada es inevitable porque surge de la pregunta ante lo desconocido:

> La nada no es objeto ni ente alguno. La nada no se presenta por sí sola, ni junto con el ente, al cual, por así decirlo, adheriría. *La nada es la posibilitación de la patencia del ente, como tal ente, para la existencia humana.* La nada no nos proporciona el contraconcepto del *ente,* sino que pertenece originariamente a la esencia del *ser mismo.* En el ser del ente acontece el anonadar de la nada.[1]

El planteamiento de Heidegger aquí es que la nada y el ser se corresponden entre sí, es decir, son la misma cosa. De este modo, hablar del ser es hablar al mismo tiempo de la nada. Tal planteamiento dirige nuestra mirada nuevamente hacia ese abismo desconocido. Se debe entender la nada no como un vacío de contenido sino como plenitud. Si empatamos el ser y la nada vemos cómo ambos forman un conjunto con la misma extensión. Así podemos afirmar, junto con Heidegger, que "el ser puro y la pura nada son lo mismo".[2] Esta frase de Hegel es justa. El ser y la nada van juntos, por esencia, y solamente en lo *finito,* se patentiza la trascendencia de la existencia que sobrenada en la nada.[3]

Así, la tarea actual del pensamiento es andar de nuevo el camino por la historia del ser, sólo que ahora el camino debe invertirse. Nuestra mirada debe volverse hacia la nada. Se presenta como necesario hacer este nuevo recorrido. Los filósofos de la escuela de Kioto transitaron ese otro camino, lo que les permitió volver sobre el pensamiento mismo y plantearlo de un

[1] Martin Heidegger, "¿Qué es metafísica?", trad. de Xavier Zubiri. Doc. inéd. Santiago de Chile, Universidad de Arte y Ciencias Sociales, p. 7. Disponible en línea: <http://www.philosophia.cl/biblioteca/Heidegger/metafisicahe.pdf>. [Consulta: 22 de mayo, 2013.]

[2] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*. Trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires, Solar, 1982, libro I, WW III, p. 94.

[3] *Ibid*, p. 10.

modo distinto. La filosofía de la escuela de Kioto nos da una guía sobre esta otra visión con la que se puede desplegar otra experiencia. Es una perspectiva desde otro espacio de pensamiento, desde otro espacio geográfico, desde otra historia, emergencia de otra experiencia para la cual la nada como originaria —aunque extraña— no tiene el carácter atemorizante como en Occidente.

La mirada de los filósofos de la escuela de Kioto se presenta como algo totalmente distinto debido a la historia de su surgimiento. En 1854, tras el fin de la era Tokugawa, tras un largo autoencierro, inicia la época de la restauración Meiji en la que Japón abre abruptamente sus puertas al mundo occidental. Al incorporarse a ese nuevo mundo, los jóvenes japoneses se ven forzados y llevados a la tarea de asimilar la ingente cultura literaria, filosófica y científica de Occidente; se ven, a su vez, inmersos en ideas que exigen una transformación absoluta del pensamiento y de su cultura. Se presenta ahí un choque entre el Japón tradicional y el capitalismo. En medio de tal enfrentamiento caótico surge el pensamiento de los filósofos de la escuela de Kioto. Mientras la filosofía occidental tuvo un desarrollo paulatino que va desde el pensamiento simbólico hasta la madurez y crisis de la razón, la filosofía japonesa enfrentó directamente dicha crisis. Así, su pensamiento nace en medio de una transformación absoluta, lo cual genera un modo de hacer filosofía revolucionario y sin precedentes, exhortan a una ruptura de los límites entre filosofía y religión.

Para los filósofos de la escuela de Kioto, la filosofía no se mantiene en un nivel puramente conceptual, sino que afecta directamente al sujeto. No hay transformación del pensamiento sin que el sujeto sea a su vez trastocado, pues la labor filosófica que desarrollan es una transformación absoluta que trastoca al sujeto y al pensamiento. Dice Yoshinori: "la filosofía no es ni especulación ni contemplación metafísica, sino más bien, una *metánoia*, una conversión dentro del pensamiento reflexivo que señala un regreso al yo auténtico [...] es una filosofía que trasciende y vence los presupuestos de la metafísica".[4]

En esta mirada desde Oriente sobre los problemas perennes de la filosofía se abre una nueva posibilidad de pensamiento, aparece aquello que siempre

[4] James Heisig, *Filósofos de la nada*. Barcelona, Herder, 2002, p. 38.

se había escapado. Dice James W. Heisig: "estos filósofos se acercan a la pregunta desde el otro extremo: en vez de enfocar las distorsiones que cada individuo lleva a su percepción del mundo, buscan una vía a través de los desperfectos generales que son parte de nuestro destino común como humanos".[5] Lo que se encuentra en los filósofos de la escuela de Kioto es la otra vía. Para la lógica occidental debemos escoger *o el ser o la nada*; sin embargo, para Oriente se desarrolla una lógica de *ni lo uno ni lo otro*. Así, lo que se genera es una lógica multivalente. Puede parecer que un planteamiento de *ni lo uno ni lo otro* conduzca a la suspensión del juicio o a una indeterminación. No obstante, lo que genera es una apertura del pensamiento, una transformación radical, lo que se tiene ahora es la coincidencia de ser y nada en un espacio pleno y dinámico. Cuando los filósofos de la escuela de Kioto se acercan a las preguntas que hace el pensamiento en su época, lo que hallan es que el ser del mundo se halla determinado por el sujeto gracias a la labor de la consciencia. La nada de los filósofos de la escuela de Kioto no es una ausencia de contenido, sino una dinamicidad abierta que interconecta 'ser' y 'nada', a lo cual han llamado "vacuidad" (*śūnyatā*).

Además, siguiendo esa lógica, no temen rasgar los límites de la filosofía llevándola más allá de sí misma. Al estar inmersos en una lógica no oposicional, hacen una filosofía que no teme aproximarse al pensamiento religioso:

> [...] parecen haber escogido lo mejor de ambos mundos: pretenden ser religiosamente budistas cuando una crítica filosófica les crea algún tipo de conflicto, y a la vez están siendo filósofos al estilo occidental cuando una objeción seria proviene del lado budista.[6]

La propuesta de los filósofos de la escuela de Kioto va más allá: propone una realidad determinada por una subjetividad que se ha vaciado a sí misma. Para Tanabe, la acción determinante del sujeto (entendido como 'propio poder') tiene como eje fundamental el abandono del yo en la nada entendida como 'otro poder'. De este modo, la acción determinante del sujeto es

[5] *Ibid.*, p. 40.
[6] *Ibid.*, p. 41.

la acción de la nada. La subjetividad se encuentra atravesada por la nada. Así, los filósofos de la escuela de Kioto llegan a lo que llaman un "yo verdadero".[7] Para poder llegar a éste es necesario realizar una transformación de la consciencia y del pensamiento.

Los filósofos de la escuela de Kioto realizan una *metánoia* o conversión del pensamiento, esto es, una transformación epistémica radical en la que la filosofía comienza como el movimiento de cuestionamiento de sí mismo, como posibilidad de despliegue de otro modo de ser y otro modo de pensar. En tal cuestionamiento, la nada es configuradora y posibilitadora de otra experiencia. La pregunta que interroga por el ser toma un nuevo punto de partida: la nada.

[7] *Cf. ibid,* pp. 39-40.

Iluminación, no-yo, y el giro de Nishida al mundo histórico

James W. Heisig

Una de las ideas centrales asociadas a los filósofos de la escuela de Kioto es la del *autodespertar en la que el yo despierta a su verdadera naturaleza como no-yo.* Sin embargo, no hay un solo texto suyo en el que la idea se exprese en pocas palabras y tampoco hay ninguna manera de hacerlo sin comentarios exhaustivos. Y aún así, dicha idea alude a algo esencial a la empresa que Nishida puso en movimiento y a su culminación en una fusión de ontología y epistemología en el mundo histórico. Si ése es el caso, esperaríamos que la distinción entre *yo* y *no-yo* figure predominantemente en el análisis del autodespertar. Otros en su círculo, como Keiji Nishitani y Hajime Tanabe, se dieron a la tarea de volver explícitas tales conexiones, recurriendo como apoyo a recursos budistas; pero la estrategia de Nishida fue indirecta, casi encubierta. Como pretendo mostrar, el autodespertar fue la rúbrica desde la cual introdujo las nociones de 'iluminación' y 'no-yo' a la filosofía sin adoptar los términos propiamente ni referirse a sus raíces budistas. Su contribución a la filosofía budista fue aún más convincente por ello.

I

De principio a fin, la búsqueda de la mente iluminada se encuentra en el corazón de la vocación filosófica de Nishida. Vemos un indicio de esto en la promesa que se hizo a sí mismo durante sus años de entrenamiento en la meditación zen: dejar ir el ego y las ambiciones académicas por el bien de una mejor vida, y jamás pensar sobre lo que no había sido claro inmediatamente. En su entusiasmo había declarado que no se ocuparía de la filosofía sino hasta que alcanzara la iluminación; y ya sea que triunfara o fracasara en ello, practicaría por el resto de su vida. En realidad, Nishida dejó la práctica y la lectura de textos zen porque al final "no

logró entenderlos".[1] Asimismo, nunca dio un lugar formal al zen en su filosofía. Las alusiones a cualquier modo de cultivo espiritual, religioso o de cualquier otro tipo, están del todo ausentes en sus escritos publicados, pero el ideal de despertar a una mejor vida es algo que llevó consigo hasta el último de sus días.

En lugar de tomar cualquiera de las expresiones establecidas de iluminación a su vocabulario filosófico, Nishida prefirió un lenguaje neutral y no confesional. Después de algunos años se decidió por el nombre de "autodespertar", un término que había sido separado de sus raíces budistas clásicas y había entrado al habla común para expresar ser "consciente" o "estar al tanto" de una cosa u otra, mientras que en los círculos filosóficos se usaba para traducir "autoconsciencia". La ambigüedad le sentó a la perfección. Él podía abarcar con dicho vocablo el término de *iluminación* sin tener que silenciar totalmente los ecos budistas. Sólo al final de su vida fue que sacó de las sombras la conexión entre el autodespertar y la iluminación. Aquí resumo dos pasajes de ensayos publicados, uno tras otro, en 1943, dos años antes de su muerte.

> La filosofía es el modo en que el yo se vuelve autodespierto y vive. Diferentes filosofías enfatizan de manera distinta, pero me parece que todas se reducen a la misma cosa: el autodespertar es una relación entre el yo individual y el absoluto. Las culturas occidentales criadas en el cristianismo ven la relación como un opuesto que impone obligaciones al yo; la vida se arraiga en el *deber.* Las culturas orientales piensan el autodespertar como dejar atrás el yo habitual e ilusorio, para dar lugar a un yo verdadero así como el retorno al uno. Visto desde la cultura occidental, esto podría percibirse como una abdicación a la naturaleza, una pérdida del yo, la desaparición de la moralidad. Pero aquí es donde la actividad infinita y la moralidad comienzan verdaderamente. El *no-yo* del budismo no implica que el yo, simplemente, desaparezca o que renuncie a sí mismo. La compasión budista implica ver algo convirtiéndose en lo que se ve, hacerse uno con lo que se está trabajando. En el fondo, el amor y la obligación se oponen al ser y el otro.

[1] Kitaro Nishida, *Obras completas* [『西田幾多郎全集』]. Tokio, Iwanami Shoten, 1978–1980, vol. 19, p. 209. Para preservar la unidad de terminología, y ocasionalmente para restaurar términos importantes glosados en las traducciones existentes, las he ajustado libremente a lo largo de este ensayo.

> Nuestra vida y existencia no son nuestras; son la autodeterminación de la nada absoluta. La conversión religiosa implica que yo soy yo, pero no sin otro, que no estoy en calma hasta que esté en otro; en otras palabras, hasta que esté iluminado como un buda.[2]

Si ordenamos los contextos anteriores en los que Nishida usa el término *no-yo* (無我), no hay ningún indicio de que quisiera que se asociara más con el zen o con el budismo de la Tierra Pura que con la teología y la espiritualidad cristiana. Incluso en sus primeros escritos, mucho antes de que se publicara su primer libro y cuando aún se encontraba profundamente inmerso en la meditación zen, el no-yo lleva un sentido no sectario que supera la tradición religiosa establecida y por ello puede ser aplicada de igual modo a la consciencia prerreflexiva como sumisión a la voluntad de Dios, a la virtud de sinceridad del confucianismo o simplemente al amor infinito.[3]

En un texto corto publicado a la edad de treinta años, Nishida presenta la moralidad, el arte y la religión como etapas del "gran camino" al no-yo. En principio, el no-yo moral se ve atrapado en la discriminación del yo y el otro, del bien y el mal; en la creación artística el no-yo realiza una "salida de sí mismo" temporal al nivel de lo sublime; pero sólo el no-yo de la religión es eterno.[4] En sus notas privadas, encontramos referencias al no-yo como una idea distintivamente budista reflejada en una variedad de tradiciones budistas, pero en sus clases no dudó en aplicarla directamente a la tradición

[2] *Ibid.*, vol. 9, p. 461-463, 406. En este contexto él hace una referencia parentética a los ensayos "The Oriental One", de D. T. Suzuki, y "[La] nada oriental", de Hisamatsi Shin'ichi. La expresión zen para *iluminación* (見性), utilizada aquí por primera vez, aparecerá dos veces más en su ensayo final (K. Nishida, *op. cit.*, vol. 11, pp. 352-353). Hablando estrictamente, el budismo no carece de su propio *deber*, como es capturado en la fórmula "iluminación propia, iluminación del otro" (自覚覚他).

[3] *Vid. ibid.*, vol. 14, pp. 546-547.

[4] *Ibid.*, vol. 11, pp. 58, 60. [Ed. en ing.: "An Explanation of Beauty", en *Monumenta Nipponica*. Tokio, Universidad Sofía, 1987, núm. 42, pp. 216-217.] Una idea similar aparece en sus notas de una década después (*Obras completas*, vol. 16, p. 281). No es imposible que Nishida se haya encontrado con las etapas de Kierkegaard, donde la posición de lo estético y lo ético están invertidas.

judeo-cristiana: "La verdadera relación religiosa entre lo humano y lo divino es una entrada al campo del no-yo. Es abandonar al ser absolutamente y volverse hacia Dios".[5] De hecho, hasta sus últimos años, Nishida nunca señaló el budismo como un paradigma de religión ni como superior a otras formas religiosas. Ésta puede ser una razón por la que evita el uso directo de los términos *no-yo* e *iluminación*, los cuales eventualmente fueron absorbidos por lo que llamó "un sistema de autodespertar".[6]

II

El primer intento de Nishida de traer la cuestión de la iluminación a la filosofía fue prestado, en parte, de una idea de William James: "la experiencia pura". Para James, poner atención al flujo de consciencia era una forma de familiarizarse con la "experiencia pura" de la realidad misma. Nishida retomó dicho término, pero dudó en ir tan lejos como James, al hablar de un mundo de experiencia pura que incluye a la consciencia en todos sus estados como uno de sus ingredientes. Dado que la preocupación principal de Nishida en su primer libro, *Indagación sobre el bien,* tenía que ver con la estructura y transformación de la consciencia individual, él igualó la experiencia pura con una "experiencia directa" que une la mente con la realidad al restaurarla a su fundamento como una unidad previa a la separación entre sujeto y objeto.

Aquí tenemos el primer esbozo de cómo se vería un no-yo filosófico: una mente consciente que reflexiona sobre sí misma, intuyendo un estado previo a asumir la postura de un sujeto que se encuentra situado frente a un mundo de objetos, y recobra su "personalidad verdadera" al "olvidarse a sí mismo".[7] Tal estado es previo no sólo en términos de procesos conscientes; es el estado puro al cual regresa la mente cuando es verdadera y completamente

[5] *Vid. ibid.*, vol. 16, pp. 216-217, 104.

[6] Desde su primer libro en adelante, Nishida habló con frecuencia de las operaciones conscientes como "sistemas", pero fue sólo cuatro años después cuando se refirió al autodespertar como un sistema. (*Cf. ibid.*, vol. 2, p. 109.) [Ed. en ing.: *Intuition and Reflection in Self-Consciousness*. Albany, Suny Press, 1987, p. 70.]

[7] *Ibid.*, vol. 1, p. 121. [Ed. en ing.: *Intuition*..., p. 130.]

autoconsciente. Así, pues, el único bien verdadero es conocer "el yo verdadero como el *noúmeno* mismo del universo".[8]

La conexión con la iluminación zen era obvia y Nishida no lo negó. Cuando era joven había sentido atracción por los movimientos de "autodespertar" en Europa y escribió un breve ensayo al respecto, pero los encontró demasiado pesimistas y apegados al mismo ego que el no-yo del zen buscaba superar. El autodespertar que trataba de expresar racionalmente como experiencia pura sólo podría sostenerse, argumentó, por una "gran autoconsciencia que se equipare a Dios".[9] Su lectura de los filósofos occidentales lo convenció de que estaba en el camino correcto.

Como explicación del yo iluminado, *Indagación sobre el bien* falló. Con el tiempo, Nishida concordaría con sus críticos en que había sido demasiado psicológico, lo que implicaba hallarse en exceso enfocado en la estructura y funciones de la consciencia subjetiva, por lo que, al final, no se apoyaron sus conclusiones. Esto lo dejó con dos problemas. Primero, dados sus años de entrenamiento con un maestro zen, Nishida conocía la importancia de conducirnos desde la consciencia cotidiana hacia el yo verdadero y luego regresar de ello. Si la experiencia pura significa trascender la distinción entre el sujeto y el objeto que hace posible a la consciencia ordinaria, y si ser un sujeto cognoscente implica reflejar un mundo de objetos dentro de uno mismo, entonces, ¿cómo es que uno puede *conocerse* a sí mismo sin volverse un objeto para sí mismo? A menos que se resuelva este problema, el camino del yo cognoscente a la experiencia pura está bloqueado.

En segundo lugar, a pesar de su fuerte insistencia en que "*la realidad* es la actividad de la consciencia" y que "el estado de consciencia en que el sujeto y objeto se han disuelto en una unidad de pensamiento, sentimiento y voluntad es la *realidad verdadera*",[10] Nishida no se vio obligado

[8] *Ibid.*, p. 134. [Ed. en ing.: *Intuition...*, p. 145.]

[9] *Ibid.*, vol. 19, p. 162. El ensayo referido apareció en 1906. (*Vid. ibid.*, vol. 11, pp. 75-79.) Sobre la conexión de Nishida con el zen, véase los detalles siempre provechosos de Michiko Yusa en *Zen and Philosophy: An Intellectual Biography of Kitaro Nishida*. Honolulu, Universidad de Hawái, 2002, pp. 84-86.

[10] K. Nishida, *op. cit.*, vol. 1, pp. 52, 59. [Ed. en ing.: *An Inquiry into the Good*. New Haven, Universidad de Yale, 1987, pp. 51, 59. El uso de cursivas es mío. [Ed. en esp.: *Indagación del bien*. Barcelona, Gedisa, 1995.]

a rechazar la primacía de una realidad mayor más allá de la experiencia consciente. La cuestión de un mundo más amplio conducido por deseos y demandas que se encuentran detrás de la consciencia, nunca puede reducirse simplemente a ella;[11] la experiencia pura, en el sentido amplio de James, lo presionaba, pero faltarían varios años para que Nishida regresara a ella.

III

La respuesta inmediata de Nishida al dilema en que había caído como resultado de intentar encontrar un discurso filosófico para discutir la iluminación fue dar marcha atrás al enfoque en la experiencia pura y abandonar el estilo aforístico y agitado de *Indagación sobre el bien* con su mención casual de nombres e ideas de filósofos occidentales. Su lógica de la iluminación y el no-yo tendría que construirse desde cero y eso implicó establecer una base trascendental para la unidad del yo consciente y cognoscente. En *Intuición y reflexión sobre el autodespertar,* Nishida desarrolló esta tarea a través de una meticulosa discusión con Kant, Fichte, los neokantianos y, finalmente, con Bergson. Pero la pregunta fundamental que lo guió por casi cuatro años era propia: ¿qué significa que el yo esté consciente de sí mismo? Detrás de ella se encuentra la convicción de que el autodespertar no sólo era posible, sino que era el alfa y omega de la filosofía, "la esencia del yo, la *raison d'être* del yo".[12]

El yo verdadero se había convertido en el yo, o con mayor precisión, el yo puro de Fichte, causa de su propia existencia y que constituye el mundo empírico como el no-yo. Eventualmente, Nishida decidió que la única forma de resolver el problema de la autoreflexión era desenredarla del pensamiento del yo, por completo, y verla como el trabajo creativo de una voluntad absoluta más real que el conjunto del mundo material, una realidad espiritual que se revela a nosotros en el autodespertar de manera que

[11] Las referencias textuales están dispuestas en James W. Heisig, "*An Inquiry into the Good* and Nishida's Missing Basho", en *Comparative and Continental Philosophy*. Bath, Somerset, Taylor and Francis, 2012, vol. 4, núm. 2, pp. 237-251.

[12] K. Nishida, *Obras completas*, vol. 2, p. 84.

uno puede decir con san Pablo: "no soy yo quien vive, sino Cristo quien vive en mí".[13]

No hay una mención directa de un no-yo en el libro, a pesar de una observación sobre la idea de "un pensamiento sin un pensador, un actuar sin un agente".[14] Sin embargo, como es claro en los escritos de los años siguientes, su idea de un yo verdadero implicaría la autodestrucción del yo ordinario, que piensa, con su idea de sujeto y objeto: "el yo verdadero es el yo en cuanto el yo se extingue a sí mismo [...] donde el sujeto se convierte en objeto y el objeto en sujeto, como una serpiente que se come su propia cola".[15]

De igual relevancia es su sugerencia de una nada no causal, una fusión de ser y no ser que se refleja en la idea de Dios.[16] El Dios que Nishida concebía no es un ser trascendente y autosuficiente, sino el mismo Dios que tiempo antes había determinado como equiparable a la mente iluminada. La única diferencia es que aquí se trata de una mente movida por la compasión hacia otros, de tal modo que "es sólo a través de la unión actual consciente con el mundo exterior que llegamos al yo verdadero".[17] Asumamos que esto es lo que Nishida quiere decir cuando menciona que, en el amor, Dios y el yo se unen para formar una *coincidentia oppositorum.* Se sigue que cuando el yo se convierte en un gran yo que trasciende al yo, el sí mismo y Dios son arrastrados a una nada más allá del ser donde ya no pueden ser distinguidos. Más tarde esto se hará explícito. Hasta entonces, sólo podemos inferir del contexto cuando su hablar de Dios podría referirse en realidad al sí mismo iluminado.

[13] *Ibid*., pp. 269-270. [Ed. en ing.: p. 169.] Estas líneas aparecieron al final de *Indagación sobre el bien* (*ibid.*, vol. 1, p. 124 [ed. en ing.: p. 135]), donde tenían el fin de ilustrar la supresión de la distinción entre el yo y las cosas.

[14] *Ibid.*, vol. 2, p. 18.

[15] *Ibid.*, p. 389.

[16] *Vid. ibid.*, pp. 241-252. El comentario de que "el ser surge de la nada" [ed. en ing.: p. 248] parece ser una cita textual de un libro de Hermann Cohen que Nishida leía en ese momento y que Joseph O'Leary ha localizado. (*Vid.* K. Nishida, *Intuition and Reflection in Self-Consciousness*. Albany, Suny Press, 1987, p. 183.) El punto aquí es rechazar una relación causal entre la experiencia del autodespertar y el mundo natural. Sin embargo, poco después argumentará, de forma más directa, que "el yo verdadero se encuentra en el límite del ser y la nada". (K. Nishida, *Obras completas*, vol. 2, p. 389.)

[17] K. Nishida, *Obras completas*, vol. 2, pp. 286, 289, 291, 326-327, 387-389, 420, 426.

Si, como Nishida había llegado a pensar, el mundo y la consciencia individual en él son reflejos objetivos de una voluntad absoluta, autodeterminante y que se supera a sí misma, entonces algo tenía que estarse "trabajando" en la consciencia que no era obra del sujeto consciente.[18] Él quería una evidencia más inmediata y tangible que pudiera ofrecer alguna idea sobre la "mente inconsciente".[19] Sin ello, su idea de un sí mismo verdadero parecía flotar en una abstracción confusa donde la unión con el mundo era nada

más que la *idea* de una unión. El "sistema" que había esperado construir desde su intuición inicial de la consciencia previa a la consciencia subjetiva se había detenido desde el anteproyecto.

Parte del problema radicaba en que las metáforas principales de Nishida se estaban desgastando y ya no lo hacían progresar. En sus propias palabras, había intentado resolver el problema filosófico de la dicotomía entre lo que *es* y lo que *debería ser* al cerrar la brecha entre la consciencia "interna" y el mundo "externo" con la "unidad interna" del autodespertar.[20] La búsqueda de las "raíces" de un campo interno "más profundo" de la mente consciente implicaba la dicotomía de un mundo dentro y un mundo fuera que dominaba su pensamiento. "El verdadero infinito", dice ahora, "yace no en buscar lo que se encuentra fuera, sino íntegramente en lo que está en lo profundo".[21] O, de nuevo, "La contradicción de un sí mismo en batalla con el mundo objetivo o, sobrepasándolo, es una batalla que nace dentro del yo. Es el yo quien mueve al yo".[22] Incluso sus metáforas de reflejarse en un espejo, que datan de su primer libro, no escapan a la interferencia de este patrón: en el pensamiento de sujeto-objeto, algo de fuera se refleja dentro y rebota hacia afuera; en la voluntad absoluta y la intuición artística, la realidad se internaliza como espejos que se enfrentan uno a otro. Si bien Nishida insistió en la necesidad de sobrepasar la dicotomía de lo interno y lo externo, esta sombra cubrió todo lo que escribió. En general, tengo la impresión de que pensar en imágenes era algo difícil para él, y como re-

[18] *Ibid.*, vol. 3, p. 13. [Ed. en ing.: p. 11.]

[19] *Ibid.*, vol. 2, pp. 446, 251. [Ed. en ing.: p. 159.]

[20] *Ibid.*, vol. 1, p. 164; vol. 2, p. 3.

[21] *Ibid.*, vol. 3, p. 109.

[22] *Ibid.*, p. 46. [Ed. en ing.: p. 41.]

sultado, las imágenes que dominaban su pensamiento eran ampliamente oscuras para él. Entretanto, los años de mantenerse ocupado con conceptos abstrusos sin tener ejemplos concretos habían frenado su pensamiento. Un periodo intenso de concentración en el análisis de la creatividad artística lo ayudó a recobrar su equilibrio.

IV

El arte y la moral, a pesar de su tema de estudio, carece de ejemplos concretos, notablemente. En él se encuentra muy poco sobre juicios estéticos o morales específicos. Lo que es más, la prosa pesada y repetitiva de Nishida facilita que se pase por alto el hecho de que, a la vez que ara sobre la tierra conocida una y otra vez, también está esparciendo nuevas semillas que después retoñarán como un cambio radical de dirección. Por ahora, al concentrarse en la relación entre la intuición artística y la voluntad moral, él intenta obtener una nueva visión crítica al autodespertar como la meta de la filosofía.

A lo largo del libro, Nishida continúa haciendo campaña en contra de la idea de que el mundo natural es el mundo real y que nuestra comprensión de él es mera ilusión.[23] Su meta es más bien perseguir "la realidad verdadera como la unión del sujeto y el objeto en un sistema de autodespertar a la manera del *Tathandlung* de Fichte".[24] El avance respecto de su pensamiento anterior puede que no sea muy evidente, pero existen cambios sutiles de argumentos y de énfasis a lo largo de su camino. Primero, reemplazó gradualmente la "voluntad absoluta, trascendente" con el tema de una "voluntad pura", un término que no sólo hacía eco de su noción de 'experiencia pura', sino que lo ayudó a alejar su proyecto del idealismo objetivo y restaurar su enfoque en el autodespertar.

En segundo lugar, la creatividad moral y artística lo dotó con una primera aproximación a la transición desde el punto de vista de un sujeto interno que percibe a un mundo objetivo externo, al de una intuición estética en la que el mundo externo se ve como la expresión creativa de una

[23] *Ibid.*, vol. 2, p. 268. [Ed. en ing.: p. 168.]
[24] *Ibid.*, p. 237. [Ed. en ing.: p. 198.]

voluntad profunda e interna más allá del alcance de la consciencia subjetiva ordinaria.

Finalmente, se conforma con el termino *sí mismo* (*self*) para absorber la idea de Fichte de un yo autoposicionante. El siguiente pasaje del último párrafo señala el cambio:

> Los objetos que vemos trabajando en el mundo son sombras del trabajo del yo. Conocer la realidad es conocer el yo profundo [...] La tarea dada a este ser es conquistarse a sí mismo. En la acción, la purificación del cuerpo es una purificación del yo [...] en la que lo externo y lo interno se unen.[25]

Es sólo en retrospectiva del siguiente libro de Nishida, *Del operante al vidente,* que la referencia a la negación del yo para afirmar una realidad infinita se verá como el primer paso hacia una metáfora nueva y liberadora. Fue entonces que Nishida contó con todas las piezas necesarias para ensamblar su "sistema de autodespertar". Antes de tal obra lo que se le había escapado es la "diferencia de énfasis" que le permitiría distinguir su pensamiento *sistemáticamente* de otros a la vez y diera lugar a su vocabulario en este esquema. El título enigmático de su siguiente colección de ensayos, *Del operante al vidente,* simbolizó esa diferencia.

El funcionamiento de la voluntad absoluta que había extrapolado del yo autoposicionante de Fichte no era el fundamento correcto para el autodespertar, mucho menos para la intuición artística. Al analizar el arte y la moralidad como los modos de actuar, la consciencia había retrocedido al trasfondo, casi como si fuese una cualidad atribuida al yo *operante.* En algún punto, Nishida llegó a pensar que tenía que regresar a su intención original, que era volver primario al yo *vidente.* Él tendría que subsumir el actuar al autodespertar. Por ello empezó a hablar de la "actividad expresiva" en la que "vemos sin consciencia subjetiva", con lo cual llega a la meta a la que apuntan todas las funciones conscientes, a saber, "la percepción interna de la voluntad". Estos primeros pasos se reflejan en los títulos de los ensayos

[25] *Ibid.*, vol. 3, p. 247. [Ed. en ing.: p. 206. Aquí, como en todos los demás casos, he intentado traducir a Nishida de un modo distinto de la traducción publicada para hacer menos opaco su sentido.]

publicados originalmente entre 1923 y 1925 e incorporados en la primera mitad del libro. En la segunda parte, las cosas se unen de modo más sistemático, principalmente en su ensayo de 1926, "Lugar", donde al menos nuestra búsqueda del equivalente a la noción de 'no-yo' de Nishida se abre a un claro donde podemos llevar nuestro comportamiento tras el lento recorrido a través de la densa maleza de sus escritos anteriores.

Nishida atribuye su nueva orientación a dos factores, ambos como consecuencia directa de *El arte y la moral:* "pensar sobre religión" y "cambiar de un voluntarismo fichteano a un tipo de intuicionismo". "Mis bases no se sostienen en la intuición como una "unidad de sujeto y objeto". Yo entiendo la intuición como todos los seres *videntes y operantes*, como sombras de aquello que refleja al sí mismo dentro del yo al convertirse en nada, como un tipo de ver hacia la base de todas las cosas sin que haya algo o alguien que vea".

Aquí hay algo más que un mero reacomodo de piezas. Detrás de escena, Nishida ha dado un paso dramático, el cual describe con las siguientes palabras:

> Obviamente, hay mucho que estimar en el desarrollo deslumbrante de la cultura occidental que convirtió la forma en el ser y la formación en lo bueno, y hay mucho que aprender de ello. Pero ¿no hay algo que se encuentre oculto en la base de la cultura oriental que ha nutrido a nuestros ancestros por miles de años? ¿Algo como ver la forma de lo sin forma o escuchar la voz de lo sin voz? Nuestros corazones nunca cesan en esta búsqueda; lo que quiero hacer es darle una base filosófica.[26]

Aparece una nueva confianza de Nishida para afirmarse en sus escritos públicos como un *filósofo japonés* y que conmoverá todo desde ese momento. Sus cartas lo muestran consciente de que había tenido lugar un giro trascendental en su pensamiento. Evidentemente, algo le había dado el ímpetu a Nishida para liberarse de un mundo de ideas que, por más que intentara, no había logrado hacer suyas del todo. Ese *algo* fue la metáfora del "lugar como contención". Que un pensador tan racional y abstracto como Nishida deba ser despertado por un simple cambio de metáfora podría

[26] *Ibid.*, pp. 253, 255.

sonar como una exageración, pero eso es exactamente lo que busco sugerir. Desde ese momento en adelante, Nishida no sólo intentó recapitular sus ideas previas, junto con las oposiciones esquemáticas de interno y externo, reflejante y reflejado, al ubicarlas en su metáfora. También empezó a reformular sus preguntas en términos de una lógica del *lugar,* que en cambio produjo una nueva serie de cuestiones que lo ocuparían por el resto de su vida.

V

La metáfora básica de contención que subyace en la nueva lógica del lugar de Nishida no es complicada y nos da la "sensación" de que tenemos que ver madurar su noción de autodespertar hasta el equivalente de la mente religiosa iluminada. Por sí misma, la idea de una cosa que se contiene en otra no es, por supuesto, nada nuevo. Al contrario, es una cuestión de necesidad gramatical que se diga de algunas cosas que están contenidas en otras. En tal sentido, no puede decirse que la terminología locativa de Nishida pertenezca a una lógica del *lugar* hasta después de su giro de metáforas básicas. Leer los matices de esta nueva lógica en las alusiones de "subsunción" en sus escritos anteriores o ver esa lógica como una consecuencia natural de la estructura gramatical del japonés es disminuir la novedad de su propuesta.

En términos meramente espaciales, para hablar de cualquier cosa que esté contenida en un lugar, debe haber algún sentido de las fronteras o límites que circunscriben su lugar o lo "definen". Para la mayoría de los propósitos, damos por hecho la contención cuando ubicamos cosas. La localización sólo requiere especificar la posición de la cosa respecto de otras cosas a su alrededor. Mientras esté ubicando cosas para mí o para aquellos cercanos a mí, no es mayor problema; pero mientras más específico tengo que ser sobre su ubicación para aquellos que no están en los alrededores o al menos no tienen una visión clara de ello, más estoy obligado a marcar las fronteras de la contención que me incluyen a mí como aquel que realiza la ubicación. Nótese la curiosa inversión: mientras más amplias las fronteras, hay mayor grado de precisión al ubicar los objetos que se hallan contenidos en ellas. Para establecer contacto entre las fronteras externas y las inmediaciones

más cercanas, necesito pensar en una frontera contenida en la otra. Puedo moverme firmemente dentro y fuera de los distintos ambientes sólo si los entendemos como envueltos en un ambiente común más amplio.

La estrategia de Nishida fue aplicar la imagen de situar cosas en el espacio a ubicar, lo cual las hace ser lo que son. Así como dos cosas no pueden ocupar el mismo espacio, tampoco pueden compartir su identidad. Pero entonces, también, así como las cosas pueden cambiar de ubicación en el espacio, también pueden cambiar su identidad. La estrategia de Aristóteles era ir tras la esencia o sustancia subyacente que daba a las cosas su identidad a la vez que les permitía cambiar sus accidentes o cualidades secundarias. Al hacerlo, él invirtió la sugerencia de Platón de un receptáculo universal en el que las esencias de todas las cosas estaban contenidas en una forma ideal, no sustancial. Para la lógica de Aristóteles, el individuo autoidéntico era un sujeto gramatical del que podían predicarse atributos universales, pero que por sí mismo no podía convertirse en un predicado. Por ello, la realidad objetiva tanto del pensador y lo pensado no se ubica en sus universales, sino en sus esencias individuales. Para Platón, en cambio, la realidad objetiva se encuentra en los universales que flotan libremente en el vacío del gran receptáculo.

El acercamiento contrastante de Platón y Aristóteles a los universales fue el catalizador que necesitaba Nishida. Su búsqueda de la experiencia pura en la que el sujeto y el objeto no han sido diferenciados lo había iniciado en una búsqueda de una forma pura de pensamiento en la que el pensador y el pensamiento alcanzan la unidad. Había imaginado ese "autodespertar" como el fundamento último de todas las cosas, el *a priori* de todos los *a priori* en el que la realidad misma logra la consciencia plena. El problema fue que ninguna cantidad de reflexión sobre las operaciones de la mente podría acortar la brecha entre el mundo interno de la consciencia y la realidad entera fuera de ella. El autodespertar había situado al mundo a manera de cueva platónica donde la realidad se había vuelto una sombra lanzada sobre un muro por un ser que reflexiona sobre sí mismo. El mundo ordinario de la percepción, trabajo, cultura y el comercio entre humanos se evapora en meras precondiciones para el autodespertar. Obviamente, abandonar el autodespertar a un gran vacío inactivo no sería de mucha ayuda, pero tampoco lo sería el regreso al mundo como una colección de

objetos sustanciales para que la mente los piense. Su solución fue ver los universales de Aristóteles como si fuesen un tipo de receptáculo creativo en sí mismos, una forma que es previa a la materia y no depende de ella. En efecto, Nishida reconfiguró la constelación de Aristóteles al hacer que el sujeto gramatical orbite alrededor del predicado gramatical.[27] El camino de un *a priori* provisional dejado atrás en la búsqueda del *a priori* último abriría paso a una serie de universales concéntricos y en expansión que irradian hacia afuera desde el acto más simple de realizar un juicio de consciencia hasta que lleguen a la expansión sin límites de lo que ahora llama "la nada absoluta".

La llave al cambio de la metáfora de *lugar* recae en el reconocimiento simple de que, para que cualquier cosa suceda en la realidad, debe ocurrir en algún lugar. La razón conlleva *ver* más allá del *trabajo* actual en el contexto en el que "tiene lugar". La suposición es que nada en realidad es estático, que todo el ser es llegar a ser, o, en términos de Nishida, que todo lo hecho está en proceso. De este modo, las cosas tienen que estar *en* su lugar para que estén *trabajando.* Nishida, para clarificar que pretende absorber la distinción previa y más simple entre lo interno y lo externo, introduce un neologismo peculiar en el inicio de su nueva lógica: las cosas no se hallan simplemente *en* un lugar, sino que ellas están *insertas* en él.

La metáfora generó dos preguntas entrelazadas que permitieron que Nishida se cuestionara su visión de la realidad como un "sistema de autodespertar". Primero, sobre cualquier cosa, debe preguntarse: ¿en dónde sucede? Ésta es una pregunta por el trasfondo desde el cual toma forma un objeto, evento, idea, función o estructura particular y sin el cual no podríamos identificarlo como lo que es. En segundo lugar, como insertos en algo más, debemos preguntarnos: ¿dónde nos situamos cuando reconocemos la conexión entre el lugar y el objeto inserto en ella, entre lo que contiene y el contenido? No es suficiente decir que tomamos una posición por fuera de la cosa y de su lugar que nos permite ver la relación entre ambos, como un sujeto viendo un objeto. Queremos saber dónde tiene lugar el evento mismo de la contención.

[27] Algunos años después argumentaría que esta postura es consistente con la idea budista de 'mente'. (*Cf. ibid.*, vol. 9, p. 69.)

En tal etapa, la relación de sujeto-objeto se convierte en el objeto de la atención, pero no puede ser el sujeto original que está poniendo atención. Eso sería un círculo vicioso que no lleva a ningún lugar, como un espejo que refleja a otro o como el barón Von Munchausen tratando de sacarse del pantano jalando su propia coleta. Tiene que haber algún sentido en el que podamos hablar de una consciencia en acción fuera de las mentes individuales enfocadas en los objetos particulares. Tendría que ser un observar sin observador, un yo verdadero que anule al yo ordinario.

Como Nishida había reconocido en un principio, llegar al lugar donde la consciencia ordinaria está inserta es un ideal que se escapa de nuestras manos para siempre. El yo verdadero o universal del autodespertar "sólo es visible como una sombra que se lanza sobre la consciencia".[28] Pero esto no lo hace irreal. Como el vuelo de la flecha de Zenón que se desplaza libremente a su blanco ajeno a la paradoja matemática de siempre tener que viajar otra mitad de la distancia dada, la realidad no está definida por los contornos dentro de los que trabajan nuestras mentes. Justo lo opuesto. La consciencia en funcionamiento en el yo concreto se define por la contradicción de no ser capaz de satisfacer su deseo insaciable de salir de sí misma y verse a sí misma. Su *lugar* en el mundo real se halla marcado por esta irresoluble paradoja interna. La *yoidad* nunca puede coincidir con el yo consciente. Su autoidentidad, lo que la hace sí mismo y no algo más, es absolutamente contradictoria.

Para posicionar el autodespertar como el paisaje dentro del cual surge la consciencia y no al contrario, Nishida tenía que rechazar la idea de los estados de consciencia en expansión. La autoconsciencia surge de la "anulación" del yo consciente. Esto dio lugar a una cuestión nueva y más radical. Asumiendo que el teatro de operaciones del autodespertar, que es al mismo tiempo el teatro de operaciones de la consciencia individual subjetiva, está atado por una contradicción ineludible: ¿dónde toma forma el *autodespertar mismo en el esquema amplio de las cosas*? Para responder a tal pregunta, Nishida tuvo que separarse de su sospecha, sostenida por largo tiempo, aunque a veces tácitamente, de que la realidad puede ser entendida como una función de la experiencia consciente. El autodespertar tendría que estar

[28] *Ibid.*, vol. 4, p. 112.

inserto en algo más primordial, más incluyente, que la mente individual y a lo cual llamó el "*lugar* de la nada", con lo que se da a entender no un simple no-ser en oposición al ser, sino la "nada verdadera" de la cual surgen tanto el ser como el no-ser.

De esta manera, la persecución del *lugar* final del autodespertar coincide con la búsqueda del universal de todos los universales. La lógica y la ontología se sobreponen en Nishida no menos que en Hegel. Hay otros indicios

de que la influencia de este último fue determinante para formar la lógica del lugar, como se manifiesta en su apoyo en la idea de que "la realidad es contradicción" de Hegel.[29] Así, mientras seguimos la transición de un *lugar* al próximo, el ímpetu por trascender un *lugar* autosuficiente y que se define por sí mismo, apunta hacia algo más grande y que lo contiene como una contradicción interna entre lo determinado y lo determinante que no puede ser resuelta sin estar inserta en un marco de referencia más amplio. Además, como advertimos cuando hablamos de la metáfora espacial del lugar, mientras más grande sea el marco de referencia, más lejos parece estar del individuo concreto que tratamos de ubicar. Pero en la medida en que cada lugar contiene dentro de sí la ubicación de todas las ubicaciones antes que ella, nos da mayor precisión de lo que el entorno inmediato jamás podría. Así también, si hay un universal de todos los universales, no sólo tocaría la realidad en el fondo, sino que equivaldría a un verdadero absoluto, esto es, un absoluto que sostiene la relatividad de todo lo que existe, lo material al igual que lo meramente inteligible.

Habiendo llegado a este punto, Nishida se dio cuenta de que su primer intento por definir la nada verdadera había sido demasiado apresurado.

VI

Los alumnos y críticos de Nishida habían reñido frecuentemente con él acerca de la abstracción de su pensamiento y su distanciamiento de la realidad histórica. Su primer esbozo de una lógica del *lugar* hizo poco para detener esas opiniones. Su sistema de autodespertar era como un experimento

[29] *Ibid.*, vol. 3, p. 46. [Ed. en ing.: p. 41.]

de pensamiento masivo. Los únicos factores que parecían importar eran los cognitivos y, finalmente, se desvanecieron en la nada. Su respuesta fue dar un paso atrás e interponer un *lugar* en el que el yo del autodespertar, el *yo noumenal*,[30] que aparece a la consciencia como una sombra fenoménica, está inserto. Él lo llamó el "mundo inteligible", el cual describió como un *lugar* de oposición entre el ser y la nada, de llegar a ser y dejar de ser.[31]

El término era engañoso, al igual que su identificación como "*lugar* de la nada". Con el tiempo lo reemplazó por "el mundo histórico", que no es un mundo de ideas sino un mundo en construcción en el que todo lo que tiene lugar está abierto a revisión. El mundo circunscrito por el yo noumenal es el mundo del yo conflictuado, confundido y atormentado. "La realidad más profunda en el mundo inteligible es el alma angustiada", y sólo es verdaderamente libre un yo que trasciende la interioridad de la consciencia para recibir al mundo objetivo. El yo noumenal no "recibe" el mundo como un objeto opuesto a un sujeto; tampoco es meramente una cuestión de una "intuición intelectual" de trascender la dicotomía. El yo conoce el mundo no como un objeto externo para la reflexión interna, sino al convertirse en él. El *locus* de la decisión moral y la acción verdaderas no puede ser un *lugar* en el que el yo y el mundo simplemente sean opuestos. Tiene que verse como un lugar donde el mundo histórico se trascienda a sí mismo en la voluntad libre de un yo más autodespierto. No es simplemente intuición cognitiva, sino una "*intuición performativa*"[32] en la que el mundo histórico y el yo noumenal se constituyen mutuamente. Es el *lugar* donde cuerpo y

[30] Odagiri Takushi argumenta convincentemente que este es el equivalente más certero de lo que Nishida quería decir con el "mundo inteligible". (*Vid*. O. Takushi, "From Self-Reflexivity to Contingency: Kitaro Nishida on Self-Knowledge", en J. W. Heisig y U. Mayuko, *Frontiers of Japanese Philosophy. 3. Origins and Possibilities*. Nagoya, Nanzan Institute of Religion and Culture, 2008, pp. 123-139.)

[31] Nishida usa el término *budista* para la impermanencia cambiante de las cosas: 生滅. (K. Nishida, *Obras completas*, vol. 3, p. 423.)

[32] Las traducciones comunes "intuición activa" e "intuición creativa" no logran transmitir la sensación de promulgación que John Maraldo subraya en "Nishida's *Kōiteki chokkan* (行為的直観) and the Notion of *Enaction* in Cognitive Science", en R. Elberfeld y Y. Arisaka, eds., *Kitarō Nishida in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*. Friburgo, Karl Albert, 2014, pp. 342-364.

mente están unidos, donde "el creador y lo creado son contradictorios y a la vez idénticos".[33]

Con este paso, el problema inicial de *Indagación sobre el bien,* de si ver "la experiencia pura" como un fenómeno mental o si ha de incluirse en la realidad misma, se resuelve parcialmente. Pero si la realidad debe ser entendida como un sistema de autodespertar, el entendimiento difícilmente puede descansar en un autodespertar angustiado en un mundo histórico
[286] indeterminado. Debe haber un universal más abarcador dentro del cual pueda ser visto como inserto todo lo que se encuentra dentro del mundo relativo del ser y del llegar a ser. Éste sería el *lugar* sin forma ni sonido desde el cual la forma y el sonido toman y cambian de forma. El autodespertar sólo puede descansar donde puede ver lo sin forma y escuchar lo sin sonido, y sólo puede lograr eso al anular el mundo histórico y al yo. En otras palabras, debe alcanzar un autodespertar final del no-yo.

Si el yo noumenal no es más que una sombra lanzada sobre la consciencia, el no-yo tendría que implicar borrar incluso esa sombra. Desde el punto de vista de la consciencia, deberíamos decir que el autodespertar es vacío porque no tiene contenido que lo defina ni tampoco nada que definir. Pero en la lógica del *lugar* de Nishida, nos invita a pensar en la nada como una negación de todas las definiciones y, por ende, incapaz de ser reflejada dentro de un yo. No es la nada *relativa* ordenada como un marco lógico dentro del cual el ser y el no ser puedan interactuar en oposición al otro. Es una nada *absoluta* y autocontenida, un autodespertar del cual sólo puede haber un no-autodespertar. La frontera final del yo es la anulación del autodespertar a través de la percepción de una realidad última más allá del ser y del devenir. Pero llamar *absoluta* a la nada no implica que esté desconectada de todo lo demás. Siempre es un Uno universal para la multiplicidad. Es el *lugar* en el que el autodespertar define al mundo histórico y todo lo que contiene.[34] Así como la intuición performativa de un yo autodespertado da al mundo histórico el único punto de vista desde el cual puede verse a sí mismo, también el Uno absoluto de la nada sólo puede alcanzar el autodespertar como aquello cuyo trabajo *es* el mundo histórico.

[33] K. Nishida, *Obras completas*, vol. 8, p. 383.

[34] *Ibid.*, p. 464.

En tanto que un entendimiento de la nada que implique trascender todos los *lugares* en los que el yo pueda funcionar como un yo conlleva una contradicción final e inevitable; si hay de hecho un universal de todos los universales, es decir, si la realidad es ultimadamente una, entonces no puede ser una simple colección de todos los seres en una categoría formal llamada "ser". El Ser debe estar inserto en un *lugar* no incluido en el Ser. Además, si el autodespertar significa asumir una perspectiva desde la cual vemos la perspectiva desde la que el yo ve, entonces la perspectiva desde la cual veamos el gran autodespertar no puede estar ubicada en el yo noumenal; en su lugar debe ser su negación radical. En pocas palabras, la realidad debe consistir en una autoposición de contradictorios que nunca sean erradicados o subsumidos por una unidad mayor. En términos de Nishida, la realidad debe ser "una autoidentidad de absolutos contradictorios" insertos en una nada infinita ilimitada por cualquier *lugar* de contención. Lo que Nishida llama religión es el "mundo" en el que el yo negado despierta a la frontera final de la nada absoluta.

VII

La asociación de la religión con un despertar a la nada absoluta no es para nada sorprendente. Hemos visto que desde los primeros escritos de Nishida estableció la religión como la meta final del razonamiento filosófico. Y ahora, después de alcanzar la religión en el círculo más externo de los universales insertos en universales, parecería como que la lógica del *lugar* es un tipo de peregrinación espiritual medieval, un *itinerarium mentis in nullum*. Después de todo, ¿Nishida no termina diciéndonos que el autodespertar inserto en el *lugar* de la nada absoluta trasciende no sólo el mundo objetivo sino también al sujeto moral? "El punto de vista de la moralidad —escribe— no puede alcanzar al yo verdadero". Y, por otra parte, "la religión no es una cuestión sobre lo que el yo *debe* hacer sino sobre lo que el yo *es*".[35] ¿Esta descripción del lugar verdadero como un "espejo que se ilumina a sí

[35] *Ibid.*, vol. 9, p. 406; vol. 10, p. 312. [Ed. en ing. consultada: "The Logic of Topos and the Religious Worldview", en *The Eastern Buddhist*. Kioto, Universidad Otani, 1986, vol. 19, núm. 2, pp. 1-29; vol. 20 (1987), núm. 1, pp. 81-119.]

mismo"[36] sugiere un tipo de *visio beatifica* pasiva en la que el yo no deja de verse a sí mismo sino sólo mira fijamente al rostro vacío de la nada? ¿No es que el claroscuro de la realidad se desvanece hacia la pura luz blanca del absoluto? La respuesta a tales preguntas, que incidentalmente representan el punto de choque de la crítica de Tanabe a Nishida, depende de cómo entendamos qué es lo verdadero en el yo verdadero de Nishida.

En la lógica del *lugar* como en los esquemas anteriores de Nishida, *el yo verdadero* no es un término unívoco. Casi en cada punto del argumento, podemos encontrarlo refiriéndose a un esto o aquello *verdadero* como una forma de valorar una cosa o actividad mayor a otra. La verdad siempre es relativa a su contexto. Esto no significa que haya un yo más verdadero que todos los yos verdaderos que sólo se muestre a sí mismo en su contexto final, el *lugar* de la nada absoluta. La realidad no es absorbida por la nada absoluta como la materia tragada por un hoyo negro. Tampoco ello le sucede al yo cotidiano. No sé de ningún lugar en el que Nishida afirme esto, por lo cual pienso que es un error ver sus *lugares* como metas de un viaje espiritual que, una vez logradas, conviertan todo lo anterior en falso o ilusorio. Cuando Nishida habla de *verdad* en conexión con el autodespertar, nos está hablando de una actuación exitosa dentro de los límites definidos, pero con la habilidad de trascender dichos límites hacia un paisaje más abarcador. La grandeza de la verdad, y de la belleza y el bien, yace en lo que incluye. La exclusión, ya sea como el estrechamiento deliberado de la consciencia o la oclusión del deseo de saber, es falsedad. Por ello, no veo ningún motivo lógico para concluir que el ascenso a la nada compromete de alguna manera la verdad del yo racional o al yo compasivo en sus respectivos lugares de actividad.

Entre paréntesis, podemos notar que el uso del término "sí mismo", si bien extremadamente importante en los escritos de Nishida, no siempre hace justicia a sus intenciones. Cuando quiere ser inequívoco sobre el término "sí mismo", escribe 'nuestro sí mismo' (el japonés carece de artículos definidos). Pero esto no implica que cada referencia posterior tenga el mismo significado. Lo que suele ser nada más que un pronombre reflexivo que significa "uno mismo" se confunde fácilmente por un sustantivo. Particularmente donde aparece en conexión con el término inequívoco para *el yo*, es

[36] *Ibid.*, vol. 3, pp. 419, 429. [Ed. en ing.: pp. 53, 61.]

importante no interponer una distinción entre el yo y el ego en donde no se tiene esa intención. Obsérvese la diferencia que hace esta sobredeterminación en las siguientes dos traducciones del mismo pasaje:

> Renunciar al sí mismo verdaderamente nunca significa seguir sin rumbo lo que el yo está haciendo en el momento. El yo verdadero se encuentra al extinguir todos los poderes del yo mientras ponemos atención seriamente en el tiempo.
>
> [...]
>
> Renunciar a uno mismo nunca significa abandonarse sin rumbo a uno mismo en el momento. El *yo* verdadero yace en ejercer toda nuestra fuerza a la vez que ponemos atención seriamente en el tiempo.[37]

Este pasaje data de mucho antes de que Nishida comenzara a usar el término "sí mismo" y mucho antes de que estuviera preparado para distinguirlo del término estándar del "ego consciente", descrito aquí como "el yo".

Con estas cualidades en mente, regresamos a nuestra cuestión inicial de qué tanto se relaciona el "autodespertar del yo verdadero" con "ver la propia naturaleza"[38] (término que eligió sobre el de 'iluminación' en las escasas ocasiones en que hizo referencia a ello) como un "no-yo". Como notamos, fue solamente en los últimos años de Nishida en que aparece el lenguaje claramente budista con alguna frecuencia en sus publicaciones. Nótese el siguiente pasaje en la conclusión de un largo ensayo que resume su "sistema de autodespertar" y el papel que juega la religión en él: "En la experiencia religiosa, el yo, en cualquier modo en que sea visto, desaparece; se convierte en un no-yo [...] no hay un alguien que ve ni algo que sea visto. Es la experiencia de forma, es vacuidad, vacuidad es forma".[39]

Alrededor de esa época, se refirió a la afirmación del no-yo como central en la filosofía budista de la India, mientras que en el budismo mahayana era el ser-en-la-nada de la nada absoluta.[40] Esto refleja el uso mismo de

[37] *Ibid.*, vol. 16, p. 257.

[38] 見性.

[39] K. Nishida, *Obras completas*, vol. 4, pp. 352, 357. La frase final es, obviamente, del "Sutra del corazón".

[40] *Ibid.*, vol. 9, p. 69. (*Vid. supra*, n. 38.)

Nishida. De hecho, nunca adoptó el no-yo como parte de su vocabulario técnico, nunca explicó su relación con la nada absoluta, e incluso nunca los distinguió claramente.

Sin embargo, la negación, o, como Nishida menciona frecuentemente, la anulación[41] del yo que ocurre en la trascendencia del autodespertar de lugar a lugar no puede dejarse fuera de su sistema, ni mucho menos al yo consciente. Donde el autodespertar se resalta, el no-yo está ausente; y donde el no-yo está presente, flota libre del texto principal. Si hay conexiones que hacer, tienen que hacerse al tratar de referir la respuesta a las preguntas que Nishida mismo dejó sin responder. Primero que nada, las negaciones del "sí mismo" tienen que reunirse para ver si en conjunto forman una idea del "no-yo". En segundo lugar, la suposición subyacente del progreso de un sí mismo al no-yo como una mejora de la consciencia tiene que ser aclarada y evaluada. En tercer lugar, tenemos que preguntar si la negación de las visiones "sustancialistas" de la persona permite que el no-yo sea estructurado de tal modo que quepa dentro de la estructura del mundo no autoconsciente. Esto es, tendría que mostrarse que cualquier noción propuesta del no-yo como un avance sobre el sí mismo sustancial coincide con la estructura del resto del mundo, incluyendo no sólo las formas de vida menores sino también el mundo inanimado. Finalmente, se tiene que encontrar razón suficiente para la afirmación de que una filosofía de la nada es más apropiada para una noción del no-yo de lo que son las filosofías del ser.

Un primer paso, pero sólo un primer paso, es seguir las conexiones que hizo Nishida entre la nada absoluta, el sí mismo verdadero y Dios.

VIII

Ya hemos mencionado la sugerencia de Nishida de una equivalencia entre Dios y la mente iluminada, pero este argumento debe ser reconsiderado a la luz del ensayo final de Nishida en que vincula su *lógica del lugar* con una cosmovisión religiosa.

[41] Literalmente, "hacer nada".

Por un lado, dentro del panorama de la nada absoluta, el yo verdadero del autodespertar y Dios son funcionalmente indistinguibles y por ello están en correlación *directa*. La idea de que Dios pueda ser un objeto (*noema*) del pensamiento (*noesis*) es rechazada. Dada la inserción de la realidad en la nada absoluta muestra la naturaleza autocontradictoria del mundo del ser y el devenir; ver en esa naturaleza implicaría convertirse en ella, lo que a su vez implicaría que la mente que ve sería una mente que ha trascendido el mundo contradictorio para actuar en la nada. El autodespertar en la nada es una consciencia de nada. Junto con todo lo que una vez contuvo, ahora está en un lugar en el que no hay nada que ver ni nadie que vea. El lenguaje de un yo que se sitúa frente a Dios y Dios situado sobre el mundo que ha sido trascendido.

Por otra parte, el *lugar* del mundo histórico y todos los lugares contenidos en él requieren una oposición entre Dios y el yo. Son mutuamente definitorios, o como Nishida considera, en correlación inversa. Mientras más separados se encuentren los polos de la oposición, más fuerte será la correlación y las cosas correlacionadas. Esto no implica un vínculo entre las cosas. *Funciona más como un vínculo entre un ser y un ideal, que luego se funden en la negación final de ambos cuando se insertan en el absoluto de la nada*.

De este modo, podemos reconocer la equivalencia de Dios y la mente iluminada dentro del mundo histórico y la trascendencia del mundo histórico. Sin embargo, esto no justifica una ecuación simple de Dios y la nada absoluta, como si fuesen dos nombres, uno cristiano y uno budista, para la misma cosa. La asociación previa de Nishida de la voluntad absoluta con Dios había apuntado a un tipo de fuerza creativa que se extiende hacia el ser y el no-ser, una combinación de la *élan* vital de Bergson con el yo fichteano. Estas posturas eran compatibles, al menos marginalmente, con el pensamiento cristiano y también coinciden con la perspectiva que toma en *Indagación sobre el bien*, donde Dios es visto como "el fundamento de toda actividad unificadora en el universo". El problema es que Nishida tenía tantas cosas que decir sobre Dios en tantos contextos distintos que es casi imposible distinguir las alusiones metafóricas a las ideas occidentales de 'Dios' de sus propios intentos de redefinirlo. Quizás no haya otro concepto más maleable a su contexto y amorfo a la razón que 'Dios' en el

pensamiento de Nishida. Su ensayo final esclarece tal ambigüedad, pero sólo si atamos algunos cabos sueltos que dejó en el texto.

Al inicio, Nishida afirma que "sin Dios, no hay religión".[42] El contexto hace claro que él entiende *religión* como un tipo de experiencia dentro del mundo histórico que extiende los límites de la nada absoluta. Ver al ser como el universal final en el que Dios se establece como una trascendencia objetiva y, entonces, el mundo como inmanente sería una "negación de la religión misma".[43] Con esa característica, Nishida aún puede argumentar que el Dios del ser absoluto que se opone a los seres relativos es indispensable a la religión porque el absoluto último de la nada es únicamente absoluto en virtud de envolver todo lo que es relativamente absoluto. Dios, por lo tanto, es relativo justo porque lo divino sólo es divino en relación con lo que no es divino. Esta naturaleza autocontradictoria de Dios implica que sólo es Dios en la autonegación, o que es sólo como un ser absoluto el modo en que Dios puede ser entendido como nada absoluta. Pero lo mismo es cierto del sí mismo que llega a su naturaleza sólo al negarse a sí mismo y afirmar la naturaleza kenótica de la divinidad.[44] Esto es exactamente lo opuesto de fundamentar la afirmación del sí mismo en la creencia en un Dios autosuficiente. Para Nishida, el sí mismo es un punto en el que la naturaleza autocontradictoria de lo divino se proyecta en la realidad, trascendiendo el bien y el mal, el ángel y el demonio.[45]

Hasta ahora, todo esto es consistente con el principio general de Nishida, a saber, que la autodeterminación de todos los universales, sea cual sea el lugar que circunscriban, consiste en la autonegación que los mueve a la trascendencia a un universal más amplio.[46] La realidad que tiene en mente Nishida no es el campo de los hechos objetivos, sino el campo de los

[42] K. Nishida, *Obras completas*, vol. 10, p. 296. [Ed. en ing.: p. 2.]

[43] *Ibid.*, vol. 10, p. 364. [Ed. en ing.: p. 117.] En el siguiente párrafo llama a este modo de pensar "anacrónico".

[44] *Vid. ibid.*, por ejemplo, vol. 10, pp. 333, 335, 347-348, 361. [Ed. en ing.: pp. 20, 86, 88, 101, 114.]

[45] *Ibid.*, pp. 321, 324. [Ed. en ing.: pp. 25, 28.]

[46] El punto es reiterado específicamente en este contexto. (*Vid. ibid.*, p. 10. [Ed. en ing.: p. 15.])

"hechos espirituales".[47] No es un campo externo hacia el cual el yo dirige su razón y deseos en busca de significados superiores, sino un poner la atención en algo que ha estado ahí todo el tiempo, "en lo más recóndito de la mente". Nishida insiste que negar las razones y deseos del yo no significa simplemente deslizarse hacia un estado inconsciente o perder nuestra identidad en un Uno informe, sino volverse "más claramente conscientes" a la vez que lo más recóndito del yo se hace más inteligible.[48]

Se puede decir que Dios se vuelve la nada absoluta sólo en una negación final de lo absoluto de la divinidad, lo cual se traduce como la afirmación radical de su relatividad con el mundo. Aun así, el Dios de Nishida no es un ser trascendente, omnisciente, autosuficiente o una fuerza cósmica creativa que opera en un sentido panteísta o panenteísta. Sólo como espiritualidad creativa Dios se convierte en el enfoque propio de la fe religiosa. Como "ideal" vivo, Dios no puede ser absoluto por sí mismo, sino sólo en cuanto pierde su cualidad de absoluto en la relatividad de su realización en el tiempo y el espacio. Lo mismo debe decirse del yo verdadero: se vuelve nada absoluta sólo al negar la relatividad de sus relaciones con el ideal del autodespertar pleno.[49] Al lograr la identidad verdadera, la dicotomía entre Dios y el yo es superada. Entonces, Dios sólo puede identificarse con la nada absoluta cuando se identifica con el yo verdadero y viceversa.

No fue simplemente por un sentido de lealtad a la filosofía occidental el que Nishida hablara una y otra vez sobre Dios. Hasta el final, la idea de Dios tenía una función que ni la nada absoluta ni el yo verdadero podían lograr. Era, al menos en parte, un tipo de *eidos* platónico establecido no en el vacío englobante de la nada, sino en la mente del sí mismo en búsqueda del autodespertar. Esto es lo que quiero decir cuando me refiero a él como un "ideal" para el yo y por qué Nishida fue capaz de igualar a Dios con la iluminación. El hablar de Dios de modo catafático y apofático fueron molienda para el molino de Nishida. Como ideal, Dios podía producirse como representación simbólica, como el amor perfecto o la libertad perfecta y aún permanecer abierto a la negación de todas las representaciones.

[47] 心霊上の事実.

[48] K. Nishida, *Obras completas*, vol. 10, p. 332. [Ed. en ing.: p. 86.]

[49] *Ibid.*, pp. 315-316. [Ed. en ing.: p. 19.]

Dios también podía servir para simbolizar el cumplimiento del deseo del 'sí mismo' por despertar, así como para exponer ese cumplimiento como una meta que se aleja permanentemente.

Nishida declara, casi al final del ensayo, palabras que ayudan a hacer mucho más clara la conexión con la iluminación:

> Dado que hay Buda, hay seres sintientes, y porque hay seres sintientes, hay Buda. La creación existe porque hay un Dios creador. Como he dicho con frecuencia, el absoluto no es aquello que no tiene nada que se le oponga, sino aquello que contiene a la negación absoluta dentro de sí mismo.[50]

Tomemos a Buda como el universal de la no-mente que abraza la multiplicidad de todas las mentes (como Nishida hace después en el ensayo) y el autodespertar como el despertar a ese hecho. El universal de la no-mente no existe objetivamente en el mundo ni trasciende simplemente el mundo. Es un ideal espiritual que sólo se hace real en la negación de su condición como ideal. Esta "no-mente", que no es irracional sino una racionalidad superior en la que la mente "se vuelve el sí mismo de las cosas y de Dios".[51] Tal afirmación en la negación es la iluminación, el sí mismo que ha visto su verdadera naturaleza como un no-yo inserto en el universal último, absoluto y omniabarcante de la nada.[52]

La conexión entre Buda y Dios es esencial aquí. Como Buda, la única manera en que Dios puede abarcar la multitud de todos los seres creados es como un ideal universal que se vuelve real a través de la autonegación kenótica de ser proyectado en el punto concreto de las mentes individuales. Ambos son como un círculo cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna.[53] En ambos casos, el yo verdadero y el absoluto son relativos

[50] *Ibid.*, p. 316. [Ed. en ing.: p. 20.]

[51] *Ibid.*, vol. 9, p. 230. El término budista *no-mente* (無心) o, más tarde, *la no-mente oriental*, aparece sólo de modo posterior en los escritos de Nishida. Si bien la identifica como una expresión budista, la asocia con el no-yo que se convierte en "uno con el sí mismo de las cosas", el punto en el que el absoluto de proyecta a sí mismo". (*Ibid.*, pp. 230-231, 344, 347, 391.)

[52] *Ibid.*, vol. 10, p. 353. [Ed. en ing.: pp. 105-106.]

[53] *Ibid.*, p. 316. [Ed. en ing.: p. 20.] Nishida atribuye esta frase a Cusanus, aparentemente ignorante de la fuente de la imagen en el texto medieval seudohermético *Liver XXIV philosophorum*.

establecidos dentro del mundo histórico como hechos espirituales. En la nada, su distinción es eliminada. En el mundo del tiempo y del espacio, de lo ideal y de lo real son siempre contradictorios que se definen mutuamente, pero es sólo en la nada absoluta donde "las cosas son como son" y donde "vemos el Dios real ahí donde no hay Dios",[54] ni Buda ni sí mismo.

Las alusiones de Nishida a las ideas budistas incrementaron a la vez que maduró su lógica del *lugar* a una cosmovisión religiosa, pero no hay evidencia textual de que haya afirmado haber contribuido al pensamiento budista como tal. No era ignorante de lo que hacía, sino que es precisamente porque se abstuvo de usar ideas y terminología budistas, o porque al menos sólo las introdujo incidentalmente en sus argumentos filosóficos y conclusiones; es por ello que quizá su contribución sea aún más notable.

Por un lado, la filosofía de Nishida fue, de principio a fin, una filosofía de la mente. Las instituciones sociales y culturales, el poder político y económico, la ciencia y la tecnología, el avance evolutivo del mundo natural, fueron preocupaciones secundarias, y por eso mismo, ignoradas completamente. Es más, los textos que sirvieron como recursos en el desarrollo de su pensamiento fueron, todos, de la tradición filosófica occidental. Las preguntas que surgieron de su experiencia personal con la cultura japonesa y la religión han sido replanteadas en términos de tales recursos, dando lugar a una aproximación muy original a ambas tradiciones. Sólo al final de su vida fue que cerró el círculo y dio un giro hacia los recursos orientales (en particular, hacia las ideas budistas) para aludir a las preguntas y respuestas que habían sido centrales en su pensamiento. Al evitar métodos que ahora asociamos con la "filosofía comparativa" e intentando transformar la filosofía occidental desde adentro, Nishida abrió un camino para la filosofía occidental dentro del pensamiento budista.

A la vez, la filosofía de Nishida ha abierto el camino para hacer espacio al pensamiento budista en la filosofía occidental. Dos páginas antes de finalizar el último ensayo que escribió, sugiere —extrañamente— que podría haber llegado el momento en el que el cristianismo rompa sus lazos con el Dios de la trascendencia objetiva y se abra a un nuevo modo de

[54] *Ibid.*, p. 363. [Ed. en ing.: p. 118.] Nishida usa el término budista 自然法爾 para expresar la idea de las cosas como son en su verdadera naturaleza.

religión que piense en términos de trascenderse a sí mismo inmanentemente, dentro del mundo. Después, hace la siguiente pregunta retórica: "Desde el punto de vista histórico del mundo de hoy, ¿el budismo no tendrá nada que contribuir a la nueva era?" Siempre que permanezca atado a la condición histórica específica en la que surgió, añadió, el budismo "no será más que una reliquia del pasado". Pero si puede recobrar su carácter universal, las ideas como la trascendencia inmanente podrían ser de provecho para

el autoentendimiento del cristianismo, siempre que tenga un "minucioso fundamento racional".[55] Nishida estaba convencido de que su propia lógica del *lugar* tenía un papel esencial para crear espacios en ambas partes.

A lo largo de la última generación, más filósofos de todo el mundo han comenzado a caer en cuenta de que estaba en lo correcto. Por su parte, tres días después de publicar el ensayo, Nishida escribió una pequeña pieza en la que se quejaba de que la lógica que había enmarcado para "retomar preguntas ignoradas o no aclaradas previamente por otras lógicas" había sido malinterpretada en el mundo académico como una capitulación a la religión y retorcida hasta una forma irreconocible por sus críticos.[56] Esa misma tarde cayó en un coma del que nunca despertó.

[55] *Ibid.*, pp. 365-366. [Ed. en ing.: p. 117-118.]

[56] *Ibid.*, p. 431.

Política de la vacuidad: un ensayo ontológico desde la *metanoética* de Hajime Tanabe

Andrés Marquina de Hoyos

De la vacuidad y el horizonte ontológico

Hace mucho que la filosofía dejó de ser una genuina preocupación por el modo de vivir y el cómo desenvolverse, tanto en el ámbito intelectual como en el moral y en el meramente pragmático. De lo que aquí se hablará a continuación no es de un método ni de una doctrina ni de un sistema ajeno a Occidente, pues el desarrollo de la *metanoética* como filosofía debe ser vivido antes que entendido.[1] Para ello no basta meramente leer la literatura correspondiente, como podría ser este artículo, sino ponerse cara a cara con las limitaciones de nuestro modo de existir en el mundo, es decir, nuestra condición humana.

El significado filosófico de la vacuidad

Aquello que nos determina como seres humanos está más allá de ser algo que trasciende barreras culturales, étnicas, religiosas o sexuales. Al decir esto, buscamos una condición que no tiene primera persona. Una teoría

[1] Hajime Tanabe nos comenta, en el prefacio a *La filosofía como metanoética*, publicado en 1945, que se encontraba en una disyuntiva moral y filosófica. Por un lado, como filósofo, mentor y referente moral de sus alumnos, debía criticar la política ultranacionalista e imperialista de Japón en la Segunda Guerra Mundial, política que estaba llevando a cientos de japoneses a morir por los ideales erróneos; por otro lado, como buen ciudadano del imperio japonés, no quería deshonrar a su patria fomentando movimientos críticos de secesión que dividieran a un país, ya de por sí en crisis. Así, pues, ante su incapacidad de sobreponerse a los requerimientos morales de tal circunstancia, renunció a su título de director del Departamento de Filosofía y a su título de maestro y partió hacia las montañas para reflexionar sobre su impotencia. De esta experiencia nació la *metanoética* como filosofía. (*Vid*. Hajime Tanabe, *Filosofía como metanoética*. Trad. de Rebeca Maldonado, Andrés Marquina y Sasha Jair Espinosa. Barcelona, Herder, 2014, pp. 61-76.)

de las pasiones humanas, por ejemplo, necesita que las pasiones —por más universales que sean— estén atadas o unidas a un *sí mismo* que las identifique como tales, que las sostenga a través del tiempo y que tenga la capacidad de organizarlas espacial y temporalmente. De ese modo conforman una autoidentidad que perdura y que siempre tiene una posición de supremacía. Tal autoidentidad se llama "ego", "yo" o "sí mismo" (*self*, en inglés) y tiene el carácter de sustancia. El *sí mismo* como sustancia se entiende

como "un modo de ser que se preserva a sí autoidénticamente".[2] Buscamos aquello que no refiere a uno u a otro ser humano en particular, ni siquiera al sujeto en general en tanto que estructura trascendental,[3] sino a un modo de ser de lo humano sin la aprehensión del sujeto.[4] A este modo de ser que trasciende la subjetividad como sustancia, el pensamiento budista le ha llamado *vacuidad (śūnyatā*, en sánscrito, *kū* en japonés).[5] Sin embargo, debemos entender, primero, qué es śūnyatā; dice Nishitani: "la vacuidad en el sentido de śūnyatā sólo es cuando se ha vaciado a sí misma del punto de vista que la representa como una 'cosa'".[6] Y por eso mismo sólo desde

[2] Keiji Nishitani, *Religion and Nothingness*. Trad. de Jan van Bragt. Berkeley, Universidad de California, 1983, p. 112.

[3] "[Al] *yo pienso* [...] como la forma de cualquier juicio del entendimiento como tal, y que acompaña a todas las categorías como vehículo". (Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*. Trad. de Pedro Ribas. Madrid, Alfaguara, 1984 (*KrV*), A 348 de la edición de la academia.)

[4] *Cf.* Nishitani, *Religion and Nothingness*..., p. 107.

[5] Es importante que notar que (*kū*), vacuidad, no es lo mismo que (*mu*), nada. El último, según el glosario de Van Bragt, hace alusión a la nada occidental de Heidegger y Sartre (*Nichts, néant*) como una nada relativa (al ser). Mientras que sólo cuando se habla de una nada absoluta (絶対無 [*zettai mu*]) es que se puede identificar con la vacuidad. Tanabe prefiere usar el término 'nada absoluta' mientras que Nishitani opta por 'vacuidad'. De acuerdo con nuestra argumentación, nada absoluta y vacuidad refieren al mismo vacío. Véase las entradas "Emptiness [*kū*]" y "Nothingness [*mu*]" en los glosarios de *ibid.*, pp. 296 y 300, respectivamente, y de James W. Heisig, Thomas P. Kasulis y John C. Maraldo, eds., *Japanese Philosophy: A Sourcebook. Nanzan Library of Asian Reilgion and Culture*. Honolulu, Universidad de Hawái, 2011, pp. 1252 y 1259, respectivamente, y además 'absolute nothingness', p. 1249.

[6] Nishitani, *Religion and Nothingness*, p. 96. El sujeto, recordemos a Kant, sólo tiene la capacidad de representarse objetos a través de las intuiciones puras *a priori* del tiempo y el espacio (I. Kant. *Crítica de la razón pura*, B 73); no tiene la capacidad de representarse

la perspectiva del "nos hacemos manifiestos en nuestra *talidad*[7] como seres humanos concretos, como individuos tanto con cuerpo y personalidad. Al mismo tiempo, es el punto en el que todo a nuestro alrededor se hace manifiesto en su *talidad*".[8] Si la vacuidad es la *talidad* del hombre (y de todo) y vacuidad es, también, "en el sentido budista, lo 'sin-ego' (*muga*)",[9] entonces podremos concluir que la 'naturalidad' (*jinen hōnen*) o verdadera naturaleza del hombre, no acontece desde el punto de vista de la subjetividad tal como la conocemos hasta ahora, sino acaso desde una subjetividad a-subjetiva, en el mismo sentido en que Nishitani habla de una impersonalidad personal,[10] o en el sentido en que Masao Abe dice que la inaprehensibilidad es el yo.[11]

No es gratuita la implicación locativa que hace Nishitani al decir: "el punto de vista de śūnyatā". La vacuidad no debe ser entendida como una

---

aquello que no esté ubicado en un tiempo y un espacio. El sujeto sólo podría representarse la vacuidad como una 'cosa', la cosa 'vacío'. Para Kant el vacío como cosa no es representable, ya que esto significaría tener la intuición pura del espacio en sí misma.

[7] *Nyojitsu* en japonés, que viene de *nyo*, que significa "tal", o "como", y *jitsu*, que significa "verdad". *nyojitsu* se traduciría literalmente como 'la verdad de cómo es' o 'tal-y-como-esidad'. La traducción al inglés es muy afortunada en su capacidad de sustantivar el adjetivo *such* dando la palabra *suchness*. Aunque la traductora utiliza el término en sánscrito (*vid. supra*, n. 4) la nueva convención es traducirlo por el término *talidad*. Esta convención aparecerá en la próxima traducción al español que publicará la editorial Herder del libro de James W. Heisig, Thomas P. Kasulis y John C. Maraldo, eds., *Japanese Philosophy: A Sourcebook*. Para la ed. en ing., *vid*. Nishitani, *Religion and Nothingness*..., p. 304.

[8] Nishitani, *Religion and Nothingness*..., p. 90.

[9] *Ibid*., pp. 33, 300. En la traducción al español, el 'no-yo'.

[10] Explica Nishitani que no se refiere a impersonal como el antónimo de personal, en el sentido coloquial, sino a "algo elemental, más básico que lo 'personal' [...] está implícita una cualidad de *transpersonalidad*, o *impersonalidad*". Más adelante dice: "nos formamos una idea de la impersonalidad personal del amor indiferenciador que hace salir el sol sobre buenos y malos, a la lluvia caer sobre justos e injustos." El término para esta impersonalidad personal, lo sin-ego, o no-yo, en sánscrito es *anātman*, o como veíamos, *muga* en japonés. (*Vid*. K. Nishitani, *La religión y la nada*. Trad. de Raquel Bouso García. Ed. de Jacobo Stuart, Victorica Cirlot y Amador Vega. 2a. ed. Madrid, Siruela, 2003, p. 110; K. Nishitani, *Religion and Nothingness*..., pp. 40, 59-60.

[11] *Cf*. Masao Abe, *Zen And Western Thought*. Honolulu, Universidad de Hawái, 1985, p. 121.

'cosa', sino como un lugar (*basho*).[12] Así, Heisig explica lo que Nishida entiende por *basho*: "*lugar* hace referencia tanto a de dónde viene uno, como a dónde uno va".[13] Esto sugiere que el hombre, por un lado, 'proviene' de un *lugar* distinto de este punto de vista homocéntrico, al cual quiere regresar y, por otro lado, se halla atado a dicho 'punto de vista' de la subjetividad. El no poder habitar el *lugar* de la vacuidad, el no poder regresar a nuestro terruño,[14] a nuestra 'naturalidad', debido al autoapego; esa incapacidad de trascender nuestro *sí mismo*, eso es, pues, la condición humana.

El horizonte ontológico

El *lugar* de la vacuidad es un sitio donde el yo es continuamente desplazado. En cambio, el no poder acceder al *lugar* de la vacuidad pertenece al *horizonte ontológico* que siempre está determinando nuestra existencia. Esto es porque es percibido por la subjetividad autocentrada únicamente a la lejanía, ya que es ajeno a su 'punto de vista'. En la tradición metafísica, a eso que aparece iluminando el horizonte, esa presencia, es a lo que se le ha llamado *ser*, y la oscuridad delimitadora o aquello que está "detrás" de esa línea, la *nada*. Sin embargo, la luz que va desvaneciéndose no desaparece por completo, sino que acontece como amanecer detrás del horizonte. Nuestra condición humana implica no poder ver la totalidad de lo ente,[15] significa estar

[12] De la traducción, *vid*. K. Nishida, "Lógica del *topos* y cosmovisión religiosa", trad. de Agustín Jacinto Zavala, en A. J. Zavala, ed., *Textos de la filosofía japonesa moderna. Antología*. Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán / Conaculta, 1995, vol. 1; J. W. Heisig, T. P, Kasulis y J. C. Maraldo, eds., *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, p. 1260, *s. v.* 'place (basho)'.

[13] J. W. Heisig, "The Religious Philosophy of The Kyoto School", en James Heisig y Taitetsu Unno, eds., *The Religious Philosophy of Hajime Tanabe. The Metanoetic Imperative*. Fremont, California, Asian Humanities Press, 1990, p. 29.

[14] El término japonés *moto* se puede traducir, literalmente, como "origen", mas tanto el traductor al inglés como la traductora al español optaron por no traducir directamente *moto* por "origen", sino por *home-ground* y "terruño", respectivamente, ya que en nuestros idiomas occidentales la voz *origen* tiene connotaciones muy diferentes del vocablo *moto*, que apunta más hacia aquel 'lugar donde uno es lo que es, donde uno está en su 'naturalidad'. (*Vid*. K. Nishitani, *La religión y la nada*; K. Nishitani, *Religion and Nothingess...*, pp. 297-298.)

[15] Esta noción aparece también en Martin Heidegger, "De la esencia de la verdad", en *Hitos*. Trad. de Helena Cortés Gabuadan y Arturo Leyte Coello. Madrid, Alianza, 2000. "La

parados en la orilla viendo hacia ese horizonte y distinguiendo los diferentes entes de la oscuridad de la nada. En primera instancia, el mundo aparece bajo el esquema de la representación, es decir, como objetos en un tiempo y un espacio; objetos ya acontecidos en un mundo regido por el principio de razón suficiente. La naturaleza egoica inclina al yo a verterse hacia el ente mismo.[16] "Ese aplanar e igualar propios del conocer todo y sólo conocer acaban nivelando el carácter abierto de lo ente, hasta reducirlo a una nada aparente".[17] Nuestras preguntas van más allá del ente mismo, más allá de la representación, como Heidegger en ¿Qué es metafísica? nos preguntamos por una nada originaria,[18] a la cual llamamos 'nada absoluta' o 'vacuidad'. A eso nos dedicaremos en el siguiente apartado.

El lugar de la nada

De acuerdo con *¿Qué es metafísica?*, en el preguntar científico "reina una relación con el mundo que obliga a buscar a lo ente mismo para convertirlo en objeto de una investigación y determinación fundamentadora".[19] A la ciencia —dice Heidegger más adelante— "lo único que le importa es lo ente [...] no quiere saber nada de la nada".[20] Nishitani dice lo siguiente al respecto:

'totalidad' aparece en el horizonte del cálculo y el afán cotidiano como lo incalculable o inaprehensible. Nunca se puede comprender, a partir de eso, ente que se manifiesta en cada caso" (p. 163, parág. 193, de la edición original de sus obras completas: Martin Heidegger, *Wegmarken*. Ed. de Fiedrich-Wilhelm von Herrmann. Martin Heidegger Gesamtausabe Band 9. Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1976. [*HGA* 9])

[16] Nos apoyamos para esta distinción en Heidegger. (*Vid*. M. Heidegger, "¿Qué es metafísica?", pp. 94 y ss. [*HGA* 9, parágs. 104 y ss.])

[17] M. Heidegger. "De la esencia de la verdad", p. 163. [*HGA*, 9, parág. 193.]

[18] La nada que antecede, o es origen de la negación misma, donde "la 'lógica' se disuelve en el torbellino de un preguntar más originario". (*Vid*. M. Heidegger, "¿Qué es metafísica?", pp. 103-104 [*HGA*, 9, parág. 117].)

[19] *Ibid*., p. 94. [*HGA*, 9, parág. 104.]

[20] *Ibid*., p. 95. [*HGA*, 9, parág. 106.]

> La 'nada', generalmente, se ve forzada a entrar en una relación con el 'ser' y es obligada a servir como su negación, llevando a una concepción de algo que 'es' la nada porque 'no es' el ser. Esto parece ser en especial evidente en el pensamiento occidental, incluso en la nihilidad del nihilismo.[21]

Dejemos claro, entonces, de acuerdo con tal postura: la nada es sólo en contraposición con el ser. Es decir, es el complemento del conjunto binario ente/nada, es "lo absolutamente no-ente",[22] o "la completa negación de la totalidad de lo ente",[23] de la cual la ciencia no quiere saber nada porque sólo le interesa lo ente, y sin embargo, pregunta Heidegger, "al despreciar de este modo la nada, ¿no estamos precisamente admitiéndola?"[24] En Heidegger, la nada aparece como aquella fuerza que irrumpe la tranquilidad y el sentido de la existencia; como una angustia sin objeto ante qué o por qué estar angustiado; una angustia que es "la imposibilidad esencial de una determinabilidad".[25] "Todas las cosas y nosotros mismos nos hundimos en la indiferencia [...] El apartarse de lo ente en su totalidad, que nos acosa y rodea en la angustia, nos aplasta y oprime. No nos queda ningún apoyo".[26] Sin embargo, Nishitani comenta esa descripción de la nada efectuada por Heidegger: "es una nada que parece estar fuera de la 'existencia' del yo, y por ende [...] algo distinto de ella. [...] su noción de 'abismo' nos dice suficiente. [Allí] aparecen vestigios de la representación de la nada como una 'cosa'".[27]

Heidegger hace un esfuerzo por salirse de tal determinación, en primer lugar, al decir que la nada es "la que hace posible el carácter manifiesto de lo ente en general".[28] Y, en segundo lugar, porque al ver al "hombre como el lugarteniente de la nada", para Heidegger "el *Dasein* está inmerso en la nada sobre el fundamento de la angustia oculta".[29] Es decir, la nada no es algo diferente

[21] K. Nishitani, *Religion and Nothingness*, p. 70.
[22] M. Heidegger, "¿Qué es metafísica?", p. 96. [*HGA*, 9, parág. 108.]
[23] *Ibid.*, p. 97. [*HGA*, 9, parág. 109.]
[24] *Ibid.*, p. 95. [*HGA*, 9, parág. 106.]
[25] *Ibid.*, p. 99. [*HGA*, 9, parág. 111.]
[26] *Ibid.*, p. 100. [*HGA*, 9, parág. 112.]
[27] K. Nishitani, *Religion and Nothingness*, p. 96.
[28] M. Heidegger, "¿Qué es metafísica?", p. 102. [*HGA*, 9, parág. 114.]
[29] *Ibid.*, p. 105. [*HGA*, 9, parág. 118.]

del *Dasein*. Por su parte, para Tanabe, aunque Heidegger logre captar el lugar capital de la nada, reducido a un tomar responsabilidad en la existencia o a una resolución, tiene el lugar de un tomar consciencia, pero no ha logrado captar su poder conversor: "Heidegger —piensa Tanabe— aún no está consciente de que sólo la nada absoluta puede afirmar el ser y transformarlo en el libre proyecto del yo por medio de una conversión en la acción",[30] y, por lo mismo, "Heidegger permanece en el reino de la hermenéutica y no alcanza una autoconsciencia basada por completo en la acción o en la práctica".[31]

La escuela de Kioto se plantea, de manera constante, la posibilidad de realizar en sí la nada absoluta, para situarse ahí, en esa vacuidad, y experimentarla de manera pura —usando la terminología de Nishida—, es decir, "tal como es, sin la añadidura de la discriminación deliberativa".[32] ¿Cómo situarnos ahí, cómo deshacernos de la aprehensión egótica? Estas son las preguntas por medio de las cuales el horizonte ontológico se torna espiritual.

El horizonte espiritual o ¿qué soy?, ¿cuál es el sentido de mi existencia?

Sostenemos que la búsqueda de habitar el lugar de la vacuidad, es decir, la posibilidad de hacer real la realidad en nosotros,[33] es plantearse la posibilidad de salir del horizonte ontológico para situarse propiamente en el terruño de lo humano. El horizonte espiritual es aquello que aparece cuando nos planteamos la posibilidad de salir del horizonte ontológico de la representación buscando acceder a la vacuidad.

Advierto aquí que el término 'espiritual' tiene muchas connotaciones indeseadas, de las cuales buscaremos deshacernos. Para empezar, entendemos 'espiritual' como aquella parte de nuestra propia existencia que exige un sentido que no se agota en el mundo mismo, no porque haya algo más allá

[30] H. Tanabe, *Filosofía como metanoética*, p. 161.

[31] *Ibid*., p. 160.

[32] K. Nishida, *An Inquiry Into The Good*. Trad. de Masao Abe y Christopher Ives. New Heaven, Universidad de Yale, 1990, p. 3.

[33] *Cf*. K. Nishitani, *Religion and Nothingness*, p. 5.

del mundo,[34] en el sentido ontológico, sino porque el mundo en sí no puede efectuar el cambio necesario para acceder al punto de vista de la vacuidad; es necesaria la *metánoia* del propio yo:[35] el mundo, para que aparezca como mundo, esto es, objetos diferenciados y nombrados, acontece desde el horizonte ontológico. El conocimiento de la composición material del mundo, incluso de nuestro propio cuerpo, no cambia en absoluto el querer buscar regresar a nuestro terruño. El sentido 'espiritual' de lo humano no es escapar al mundo mismo, como supondría una interpretación poco afortunada de la religiosidad; no tiene nada que ver con lo sobrenatural, lo ultramundano, lo trascendente, lo divino. Lo 'espiritual' es una empresa enteramente humana que busca sobreponerse a sus propios condicionamientos ontológicos.[36] 'Espiritual' no es ni esotérico ni supersticioso ni nada que requiera contradecir el uso pleno de las facultades racionales. En el *Topos de la nada y cosmovisión religiosa,* Nishida recuerda que Suzuki en *La espiritualidad japonesa* (*Nihon-teki reisei*), piensa que la 'espiritualidad' es "el punto de vista de un sí mismo que ha trascendido al sí mismo consciente. [...] Suzuki-Daisetz llama espiritualidad a esto".[37] Entonces, el horizonte espiritual es aquel que aparece cuando la razón experimenta su insuficiencia para guiar la acción y el conocimiento, desatando así la acción de la autonegación.

[34] Como dice Mutai Risaku, otra figura de la escuela de Kioto que estudió bajo la tutela de Nishida y Tanabe, "Entiendo el mundo real (*actual world*) como el principio y el fin de todo lo que existe. Nada existe fuera de él, todo pertenece al mundo real (*actual world*) y está localizado en él". Risaku Mutai, "Social Ontology", en J. W. Heisig, T. P. Kasulis y J. C. Maraldo, eds., *Japanese Philosophy: A Sourcebook*. Honolulu, Universidad de Hawai, 2011.

[35] Y como veremos después, en la interrelación con los demás seres.

[36] Es por eso que prefiero usar 'espiritual' que 'religioso', aunque Nishitani lo prefiera usar, incluso cuando la palabra 'religión' en japonés, *shūkyō* esté compuesta por los kanjis *shū*, que significa "secta", y *kyō* que significa "doctrina", cosa que limita severamente una interpretación más amplia y fructífera del término. De cualquier modo, utilizaremos 'espiritual' para denominar aquello que ellos refieren por *shūkyō*, a menos que nos refiramos específicamente al significado coloquial contemporáneo de la palabra 'religión'. Debo decir que para argumentar una ontología política, es difícil rechazar la palabra 'religión' ya que ella conlleva un fuerte significado de unión, congregación, y obligación, sobre todo en el sentido que le da Hegel en la *Fenomenología*. Y la palabra 'espiritual', de primera instancia, parece netamente individualista, cosa que pretendemos desechar también.

[37] K. Nishida, "Lógica del *topos* y cosmovisión religiosa", p. 192.

Pero, ¿será posible para todos[38] habitar el lugar de la vacuidad? Para la escuela de Kioto, esto es, Nishida, Tanabe y Nishitani, se trata de una posibilidad en tanto un esfuerzo, una práctica y un camino de trascender el punto de vista de la subjetividad, que es lo propio de la experiencia religiosa. Por lo cual, dice Nishida, "no hay religión en la que no sea necesario el esfuerzo de autonegación",[39] y el despertar o iluminación —piensa— es "mirar penetrantemente hasta la base de la nada del sí mismo".[40] Para Hajime Tanabe, a tal esfuerzo y trabajo de autonegación le llama *metanoética* o "camino del arrepentimiento" (*zangedō*). El término en japonés proviene de *zange*, que significa "arrepentimiento", y *dō*, que significa "camino". El término *metanoética* (μετανοητική) es un neologismo que viene del griego μετάνοια, que significa "arrepentimiento" a la vez que "cambio de mente". Pero también de *metanóesis* (μετανόησις), que según Tanabe literalmente significa "más allá" (μετα) del "pensar" (νόησις) o "trascendencia de la filosofía especulativa de la intuición intelectual".[41] La terminación ητική sugiere un observación constante de un modo de vivir, un carácter, ya que proviene del término ἠθική o ηθικα, que significa "carácter" en griego, lo cual está en estrecha relación con "camino" (*dō*) que aparece en el título original: "la filosofía como el camino del arrepentimiento". A Tanabe le interesa resaltar que no se trata meramente de un acto único de arrepentimiento sino, como veremos, de una acción constante. *Metanoética* debe entenderse simultáneamente como el camino o el carácter del constante cambio de mente más allá del intelecto, pensando más allá como *Durchbruch*.[42] Lo que implicaría

[38] Remarcamos lo de 'accesible para todos' ya que desde que hay religiones institucionalizadas, siempre ha habido maneras de acceder a la iluminación, pero estas maneras están reservadas para los santos y los sabios "en comunión con lo divino [y no para] seres humanos ordinarios envueltos en nosotros mismos, [que] permanecemos atados a la auto-satisfacción y la arrogancia, por más que intentemos asumir el punto de vista de la razón". (H. Tanabe. *Filosofía como metanoética*, p. 105.)

[39] K. Nishida, "Lógica del *topos* y cosmovisión religiosa", p. 187.

[40] *Idem*.

[41] H. Tanabe, *Filosofía como metanoética*, p. 78.

[42] "(Breaking-through)" (*ibid*., p. 4). Literalmente significa "atravesamiento", en alemán. Éste es un concepto que Tanabe retoma de Eckhart. (*Vid*. el sermón 32, en *Los pobres de espíritu. Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate.* Trad. de Joseph Quint. Diogenes

que *metanoética* es, entonces, el camino del atravesamiento del ámbito del *sí mismo* a través del constante arrepentimiento o cambio de mente.

Zange no puede ser algo que efectúe el sí mismo con su 'propio poder' (*jirki*) sino algo que debe dejarse ir en la desesperanza puesto que ha perdido "la habilidad de decidir voluntariamente si [ha] de vivir o de morir",[43] es decir, debe "rendirse honestamente a la humildad de [la] propia inhabilidad, [resignarse] honestamente a [la] debilidad, examinarse a [sí] mismo con humildad y explorar las profundidades de [su] propia impotencia y carencia de libertad".[44] Esto se reduce a tres limitaciones infranqueables a las que nos enfrentamos: la primera, de índole cognoscitivo, se caracteriza por la imposibilidad de asir lo absoluto; la segunda, de índole existencial, es la imposibilidad de evitar la muerte; la tercera, de índole ético, la de estar acechados incesantemente por el mal radical. "El *sí mismo* se engaña, se olvida de su propia finitud y relatividad, se confunde a sí mismo por existencia absoluta, haciendo absoluta la finitud de su existencia [...] muestra una tendencia innata a apegarse a ese delirio [...] esto es a lo que llamamos mal radical: a la autoafirmación y rebeldía de lo relativo en tanto que absoluto".[45]

En el segundo apartado habíamos mencionado que no queda otra opción que la de afirmar una negación absoluta como aquello que es lo más

---

Taschenbuch. Zúrich, Diogenes Verlag AG, 1979, p. 308, l 30. Del cual Ueda Shizuteru dice lo siguiente: "el 'atravesar' es el retorno del alma más allá de Dios hacia el fondo de Dios". (Ueda Shizuteru, *Zen y filosofía*. Trad. de Raquel Buoso García e Illana Giner Comín. Barcelona, Herder, 2002, p. 71.) Decidimos preservar el término eckhartiano porque resuena en varios autores de la escuela de Kioto. Esto es evidente en Nishitani cuando dice: "más bien necesitamos un punto de vista que abarque más, que pase a través, más bien *atraviese* (*breaks through*) el campo de la consciencias para que nos dé una nueva perspectiva". (K. Nishitani, *Religion and Nothingness*..., p. 13.) '*Break through*' está resaltado en itálicas para remarcar su semejanza con *durchbrechen*, atravesar, en alemán. *Durchbruch* es una sustantivación del verbo *durchbrechen*.

[43] H. Tanabe, *Filosofía como metanoética*, p. 108.

[44] *Ibid*., p. 62.

[45] *Ibid*., p. 102. "Mal radical" debe entenderse siempre tanto como pecaminosidad, como el acto de proclamar absoluto al sí mismo. Ambos van de lo mismo, ya que el poner al yo como absoluto, necesariamente se incurre en una reducción del otro a las determinaciones de una subjetividad como no-yo y por ende a una violencia contra su alteridad.

originario, una negación que se niega a sí misma, y a la subjetividad. De esta manera, el ser es manifestación de la nada,[46] es un momento de negación de la nada, "[su] principio es la nada y [éste] existe sólo como un momento mediador de la nada absoluta".[47]

Respecto de la muerte, Nishitani nos dice:

> La muerte es algo que traemos con nosotros en el momento que nacemos. Nuestra vida se enfrenta a la muerte en cada paso; mantenemos un pie en el valle de la muerte. Nuestra vida se posa al borde del abismo de la nihilidad al cual puede regresar en cualquier instante.[48]

Incluso el nihilismo existencial es posible sólo porque existe una nada más absoluta, en la que tal experiencia es posible. Si tomamos consciencia de que el sí mismo es sólo un momento mediador de la nada absoluta, lo que resulta es una afirmación distinta de la pretensión de ser lo absoluto; se trataría de una autoconsciencia que ha experimentado una "muerte y resurrección"[49] atravesando (*durchbrechen*) las determinaciones de la subjetividad. Careceremos de la capacidad de superar la angustia de la nihilidad siempre y cuando estemos localizados en el punto de vista del sujeto: por más que éste busque una sustancialidad en sí mismo, encontrará que no es nada más que sus representaciones, nada más que una estructura trascendental.[50]

La limitación cognoscitiva pone en tela de juicio la indagación científica acerca del mundo, y revela la nada absoluta como lo más originario, y al ser como el resultado de la mediación. La segunda limitación, la limitación existencial, pone a temblar el sentido de la existencia, pero a su vez da una fuerza que nos obliga a tomar consciencia de nuestra finitud y darle sentido a nuestra acción. La limitación ética nos impulsa, por un lado, a ser la fuente del sentido del bien y, por otro, nos dice que estamos condenados

[46] *Cf. ibid.*, p. 121.

[47] *Ibid.*, p. 151.

[48] K. Nishitani, *Religion and Nothingness*, p. 4.

[49] H. Tanabe, *Filosofía como metanoética*, p. 167.

[50] *Vid.* "Paralogismos de la razón pura", en I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 341, B 399 y ss.; esp. A 380.

a fallar en esta empresa.[51] No necesitamos a Kant para que nos lo diga, nosotros somos testimonio de la incapacidad de realizar siempre el bien. Todos hemos sido partícipes de una acción que no sea buena. No hace falta ir muy lejos para ver que todo el tiempo fallamos en las exigencias que nos piden las morales tanto religiosas como sociales. Esa falla no es sino parte de nuestra condición humana, no tenemos por qué sorprendernos de ello. Las exigencias dadas por la moral religiosa y social —ya decíamos— son sólo para santos y sabios. Nosotros como entes pasionales tendemos a no seguir esas imposiciones, ya sean de la razón o la religión. Aquella libertad que tiende o bien a la virtud o bien a la pecaminosidad no es, propiamente, una libertad absoluta, sino una limitación a la acción: es la propensión al mal radical, y dicha absolutización de nuestra condición de sí mismos no trae consigo otra cosa que el sufrimiento propio y el ajeno. Esta limitación se nos presenta como imposible de ser atravesada por el 'propio poder'. Como dice Nishitani, "[la aprehensión del *sí mismo* por el *sí mismo*] no es un acto meramente de la voluntad, que podamos cesar arbitrariamente [...] es un acto que siempre realizamos nosotros, al ser seres poseídos de cuerpo y mente [...] nos aprehendemos [así] y nos quedamos atrapados en nuestra razón y personalidad".[52]

[51] Aquí nos referimos específicamente a una ética como la kantiana, en donde la razón, es decir, la buena voluntad, es la fuente del bien (Ak. IV, 343). Ésta está regida por máximas *a priori* que sigan los requerimientos del imperativo categórico en sus múltiples formulaciones (Ak. IV, 402, 421, 27 y ss.). Sin embargo, no hay argumento contundente que nos diga por qué debemos seguir esta razón (más que la apelación kantiana-pietista de origen aristotélico (EN, 1094ª 1) de que queremos hacer el bien) y más bien hay clara evidencia de que como seres imperfectamente racionales tendemos, incluso habiéndonos formulado principios racionales de acción, a no seguir las exigencias de la razón (Ak. IV, 413). *Vid*., para efectos de esta argumentación, I. Kant, *Groundwork Of The Metaphysics of Morals*. Trad. de Mary Gregor. Ed. de Karl Ameriks y Desmond M. Clarke. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1998 (Cambridge Texts in The History of Philosophy). Las citas corresponden a la paginación de la edición de la academia: Ak., vol. IV.

[52] K. Nishitani, *Religion and Nothingness*. Lo dice también Heidegger: "Tan finitos somos, que precisamente no somos capaces de trasladarnos originariamente delante de la nada mediante una decisión y voluntad propias". (M. Heidegger, "¿Qué es metafísica?", p. 105. [*HGA*, 9, parág. 118].)

Las tres limitaciones arriba señaladas nos han mostrado que el *sí mismo* ordinario no puede atravesarse a sí por medio de su 'propio poder'. El atravesamiento del *yo* para habitar la vacuidad debe realizarse mediante 'otro poder' que no sea el de *sí mismo.* A esto es a lo que llamamos la *revelación metanoética*: a la realización profunda de la propia incapacidad de superar nuestra condición humana. El camino de la *metanoética* es una manera de evocar ese 'otro poder', distinto del 'propio poder'. Es por eso que Tanabe llama a la *metanoética* "la filosofía del 'otro poder' (*tariki*)".[53] "La filosofía —dice Tanabe— comienza de una consciencia del *sí mismo* conforme a la autonomía de la razón, y de ahí se extiende, a través de las limitaciones y determinaciones del mundo, a ser consciente del hecho de que el *sí mismo* existe sólo a través de la mediación de la nada absoluta, que establece una relación de mutua transformación entre *sí mismo* y mundo".[54]

La limitación del horizonte ontológico nos ha reducido a ser un medio de la nada absoluta. Esta sentencia es problemática para nuestra existencia, ya que tenemos la experiencia de la voluntad y la autonomía de la razón. De tal experiencia podemos inferir que nuestra existencia no se puede reducir meramente a una mediación de la nada absoluta sin volición. Como dice Nishida, "la cuestión religiosa siempre es una cuestión del ser volitivo, del individuo conscientemente activo".[55] "La nada absoluta —dice Tanabe— es [tanto] negación [como] transformación; es decir, conversión".[56] Por ende, la conversión es "la negatividad transformada de la *metanoesis* convertida en afirmación a través del acto transformador del absoluto".[57] En este sentido, en la ontología que proponemos el *sí mismo* ahora es una negación de la nada absoluta, donde se encuentra en sus limitaciones, se rinde a la incapacidad de superarlas desde el punto de vista del propio poder, encomendándose al poder transformador de la nada absoluta, que mediante

[53] H. Tanabe, *Filosofía como metanoética*, p. 390.

[54] *Ibid*., p. 107.

[55] K. Nishida, "The Logic of the Place of Nothingness and the Religious Worldview", en *Last Writings: Nothingness and The Religious Worldview*. Trad. de David A. Dilworth. Honolulu, Universidad de Hawái, 1993, p. 94.

[56] *Vid*. H. Tanabe, *Filosofia como metanoética*, p. 64.

[57] *Ibid*., p. 82.

una muerte y resurrección se vacía a sí mismo y se afirma ahora como "*ūpaya*,[58] esto es, como un mediador de la nada".[59]

Ahora, cada uno de los seres volitivos que renuncia al 'propio poder' es un momento de transformación de la nada al cual Tanabe le llama "eje de transformación". De modo tal que no se puede reducir de manera abstracta la existencia de todos los seres relativos a una nihilidad absoluta, dado que cada uno ha de experimentar el poder de la nada absoluta en su propio proceso de *zange*. Dice Tanabe: "[el absoluto] requiere de la autonegación del 'propio poder' [...] rechazando así la no-diferenciación, [lo que] constituye un momento esencial sin el cual la *metanoética* no sería lo que es".[60] Dice, además, que a través del poder de negativización del propio poder "cada ser relativo [...] se vuelve el eje temporal de la rotación transformadora que llamamos 'conversión por el absoluto'",[61] y funge como eje alrededor del cual rota, o se da el movimiento del absoluto. En pocas palabras, cada ser relativo es distinto y se encuentra en el mismo plano como mediador. La transformación de la que hablamos es ir de un *sí mismo* como sustancia, es decir, absoluto, a ser un momento de mediación de la nada, un eje relativo.

El movimiento de transformación en cada ser relativo se da, según las etapas del budismo *shin*,[62] como acción (*gyō*), fe (*shin*) y atestiguamiento (*shō*). 'Acción' se entiende en el sentido de "acción de la no-acción", es decir, no una acción de *jiriki* como afirmación del *yo*, sino de *jiriki-qua-tariki*,[63]

[58] "Medios hábiles" (*cf. ibid*., p. 22) o "medio de liberación". (*Cf*. Juan Arnau, *Antropología del budismo*. Madrid, Kairós, 2006, p. 179.)

[59] H. Tanabe, *Filosofía como metanoética*, p. 170.

[60] *Ibid*., p. 248.

[61] *Ibid*., p. 87.

[62] El budismo *shin*, o budismo de la Tierra Pura Verdadera (*Jōdo Shinshū*) o simplemente budismo de la Tierra Pura (*Shinshū*) es una secta del budismo fundada por Shinran (1173-1263), cuya obra principal es el *Kenjōdo shinjitsu kyōgyōshō monrui* ("Conjunto de pasajes que revelan la verdadera enseñanza práctica y realización de la vía de la Tierra Pura"), generalmente abreviado como *Kyōgyōshinshō* ("Doctrina de la acción-fe-atestiguamiento). (*Vid*. la sección "Shinran", en J. Heisig y J. Maraldo, eds., *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, pp. 249-261.) Para una traducción del *Kyōgyōshinshō* al inglés, *vid*. Jusho Shinran, *The True Teaching. Practice and Realization of the Pure Land Way. A Translation of Shinran's Kyōgyōshinshō*. Trad. de Dennis Hirota *et al.* Kyoto, Hongwanji International Center, 1985.

[63] *Jiriki* ("propio poder"), *tariki* ("otro poder").

donde la propia acción es una acción de negación del 'propio poder'. El "dejar ir" de la acción *metanoética* no puede ser un dejar ir enteramente volitivo, pero tampoco enteramente a-volitivo. Es una acción en la que coexisten ambos poderes. La rendición o la renuncia —el desistir, diría Heidegger—[64] que implica la *metanoética* son acciones que se efectúan (*are brought about*)[65] por las limitaciones de la subjetividad derrotada, por ese otro que no es ella, por el poder transformador de la nada absoluta. "Cuando hablamos del 'otro poder', el 'otro' es absoluto precisamente porque es nada, es decir, nada en el sentido de transformación absoluta. Es *absoluto* sólo porque actúa a través de la mediación del 'propio poder' del relativo que lo confronta como otro".[66]

La acción *metanoética* en el sentido de *gyō* es la acción de la renuncia al punto de vista del sí mismo, que no puede darse sino en los límites de la subjetividad, es decir, cuando ésta es enfrentada con sus incapacidades esenciales; es la transformación del sí mismo.[67] Ya decía Nishitani que el sujeto no puede meramente renunciar a su aprehensión, debe tener fe en ese 'otro poder' transformador de la nada absoluta. Por eso dice Tanabe:

> Justo como la acción no es un mero hacer, sino una obediencia a la nada absoluta que significa la conversión del sí mismo a una nueva consciencia (*realization*), así también la fe no es meramente autoconsciencia en el sentido ordinario de una afirmación inmediata del *sí mismo*, sino un autodespertar de la aniquilación del sí mismo.[68]

Podríamos pensar que *zange* es la consciencia de tener que aniquilarse a uno mismo. En este sentido, la fe es activa, y no puede separarse de la acción que es realizada por gracia del 'otro poder' que es autoaniquilación. Y tal "autoconsciencia de la aniquilación del *sí mismo*" no puede hacerse

[64] *Cf.* M. Heidegger, "¿Qué es metafísica?", p. 101 (*HGA*, 9, parág. 114). En cuanto a "Die Nichtung", *vid. supra*, n. 24.

[65] Se remarca con el inglés la impersonalidad de la acción, pues en español la forma impersonal 'se' no tiene la misma fuerza.

[66] H. Tanabe, *Filosofía como metanoética*, p. 95.

[67] *Cf. ibid.*, p. 235.

[68] *Ibid.*, p. 164.

desde el punto de vista de la subjetividad; no es una aniquilación del cuerpo o una negación de la capacidad de la subjetividad, sino la certeza de que uno debe vivir ya como un *ūpaya*, como un eje de transformación de la nada absoluta. El término (*shin*) también puede traducirse como 'encomendación'[69] porque la fe activa (*gyō-shin*) de la que hablamos, en la tradición del budismo *shin*, es propiamente el *nenbutsu* o 'acogerse al poder de Buda'.[70] En este caso, la fe activa es encomendarse al poder transformador de la nada absoluta, y al hacerlo, uno es testigo de su salvación, para eso ya debe haberse realizado *zange*. Por ello, el último momento de *zange* es el del atestiguamiento de la vacuidad como ese lugar del no-yo, es decir, la 'iluminación'.[71] En este sentido, *zange* es *gyō-shin-shō* o "acción-fe-atestiguamiento de la nada absoluta".[72]

A ese camino *metanoético* de acción-fe-atestiguamiento de la nada absoluta, es decir, al camino de atravesar el horizonte ontológico de la subjetividad y convertirse en un eje *metanoético* de la transformación, o, si se quiere, el vector espiritual hacia la vacuidad, le denominamos *ōsō*.[73] No obstante, dice Tanabe:

> El relativo no puede ser relativo meramente porque se encuentra en contraposición con el absoluto. El absoluto, como mediación absoluta, no sólo tiene que mediar al relativo que se encuentra en oposición a él, sino también

[69] *Vid*. Anna Mierzejewska, "The Buddhist Inspiration of the Concept of Faith in the Philosophy of Hajime Tanabe", en *Silva Iaponicarum*. Posnan, Polonia, Universidad de Varsovia, fasc. VI, invierno, 2005, p. 30.

[70] 南無阿弥陀仏 (*Namu Amida Butsu*). Concepto central del budismo *shin*, que consiste en recitar el nombre de Amida Buda con plena convicción, corazón abierto y mente serena; así, confiando en la Gran Compasión expresada en sus votos, en especial el 18, 19 y 20, se aspira a renacer en la 'Tierra Pura'. (*Vid*. H. Tanabe, *Filosofía como metanoética*, p. 218.)

[71] *Vid*. A. Mierzejewska, *op. cit.*, p. 30.

[72] Cabe notar que *zange* no es algo que se realiza una vez. En tanto que es transformación y media la transformación absoluta, debe realizarse constantemente. He aquí el sentido de *dō*: *zangedō* es la realización infinita de la muerte y resurrección del sí mismo por gracia de la nada absoluta.

[73] Este es el término usado en el budismo *shin* para denotar el camino hacia la Tierra Pura por medio del *nembutsu* y es el término usado por Tanabe para denotar el movimiento de transformación metanoética.

> tiene que mediar entre un relativo y otro relativo. Lo relativo se contrapone al absoluto sólo en virtud del hecho de que un relativo se contrapone a otro relativo, y lo relativo es llamado *relativo* sólo en la medida en la que se opone a otro relativo. La dependencia mutua de relativos trae consigo la existencia del absoluto para mediar su correlación.[74]

Dado que el camino de *ōsō*, de acuerdo con el voto de Amida Buda, no puede realizarse sino hasta que todos los seres hayan alcanzado la salvación,[75] lo cual significa que Buda debe hacer el camino de regreso al mundo, *gensō*,[76] para salvar a todos los seres de las diez direcciones. ¿Qué quiere decir esto? Que Buda necesita de la mediación de los otros seres para lograr completar *ōsō*. Es decir, no hay transformación del *sí mismo*, *ōsō*, sin *gensō* y no hay *gensō* sin los demás seres que están en su camino de *ōsō*. Por eso mismo, aún hablamos de un horizonte espiritual, porque la vacuidad es inalcanzable si se pretende que somos el único eje de transformación de la nada absoluta. El camino espiritual de la *metanoética* no puede completarse sino hasta que se revele la interrelación de los seres relativos, y la acción-fe-atestiguamiento de dicha interrelación efectuará el lugar de la vacuidad.

Con base en lo anterior, si pregunto: "¿qué soy?", contestaría: "un *ūpaya*, un medio hábil, un eje de transformación de la nada absoluta que debe realizar *zange* constantemente". Si pregunto: "¿cuál es el sentido de mi existencia?", contestaría: "efectuar *ōsō-qua-gensō*, 'atravesar el horizonte espiritual', que pareciera ser individual, hacia el lugar de lo político". Será ahí donde se vuelve pertinente la pregunta: ¿cuál es mi relación con lo demás que es?

La vacuidad como política y el horizonte de lo político

Apoyémonos por una vez en un autor más actual que Hajime Tanabe, Claude Lefort, para aclarar lo que debemos entender por *político*:

[74] H. Tanabe, *Filosofía como metanoética*, p. 96.
[75] *Cf. ibid.*, p. 202.
[76] *Cf. ibid.*, p. 3.

> [Lo político es] un doble movimiento de aparición y ocultamiento del modo de institución de la sociedad. Aparición en el sentido en que emerge a lo visible el proceso por el cual se ordena y unifica la sociedad, a través de sus divisiones; ocultamiento, en el sentido en que un sitio de la política (sitio donde se ejerce la competencia entre partidos y se forma y renueva la instancia general del poder) es designado como particular, mientras se disimula el principio generador de la configuración del conjunto.[77]

Para Tanabe, este horizonte político des-oculta la sociedad en su modo de ser como especie:

> El individuo presupone [la sociedad] específica (*the specific*) y está fundado (*grounded)* en la vida de la especie (*specific*) como su matriz directamente determinante. El *sí mismo* se encuentra en oposición a la matriz que la rodea, fuente de su vitalidad, y expropia las determinaciones de la especie y las monopoliza para sí. [Al hacerlo] se establece como un 'otro' y se separa del suelo de la especie. [Aquí] sucede la irracionalidad de la 'existencia individual'. El individuo es necesariamente un individuo dentro de la especie, no hay tal cosa como individuo amputado de la especie.[78]

Esa matriz directamente determinante es la interrelación que tiene cada individuo con los demás ejes de transformación; es la relación de los 'otros' consigo. A veces, como indica Lefort, tal relación divide, estratifica y discrimina a unos 'otros' sobre los demás. Para Tanabe esto sería la absolutización de un *sí mismo* que no ha realizado *zange,* esto es, la negatización del yo para convertirse en aquella matriz de interrelación. Decía Tanabe que el individuo no existe fuera de su sociedad específica, y por ello es que se des-oculta su condición sólo a través de la especie. Esto se relaciona con lo dicho por otra autora contemporánea, Chantal Mouffe: "lo político debe ser concebido como una dimensión inherente a toda sociedad humana y

[77] Claude Lefort, *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Trad. de Esteban Molina. Barcelona, Anthropos, 2004, p. 39.

[78] H. Tanabe, "The Logic of The Specific", en J. W. Heisig y J. C. Maraldo, eds., *op. cit.*, p. 671.

que determina nuestra condición ontológica".[79] Podemos pensar que lo político como condición ontológica es lo que está tratando de pensar Tanabe; sin embargo, su condición y realización pende de la negatización del yo y de su muerte, lo cual significa que deja de ser el absoluto.

La política de jiriki o el ocultamiento de lo político

Ahora bien, para Lefort, el ocultamiento de lo político como condición ontológica tiene que ver con su reducción a la acción de partidos políticos, en tanto unidades autoidénticas de ideologías que proclaman poder organizar y determinar la sociedad por sus propios medios. Para Tanabe, lo que esconde tal reducción es el punto de vista de la vacuidad. Es natural que lo escondan, pues fomentan el punto de vista de la subjetividad, la individualidad independiente de la especie, el camino de salvación (ya sea como la institución de un Estado de derecho, o como salvación espiritual) como uno del 'propio poder' y el lugar de lo político como un derecho de representación otorgado por los miembros de la sociedad a actores políticos. Todo ello, pensado en términos de Tanabe, sería una *política del propio-poder*, la cual tiene consecuencias catastróficas en el mundo actual.

La política de la vacuidad

El ámbito de lo político para cualquier individuo que ha realizado *zange* (negatización del yo) es un modo de ser que no puede ser obviado. Pues como eje de transformación en virtud de la nada, atraviesa el horizonte de la representación hacia el punto de vista de la vacuidad, pero el único modo de "llegar" al otro lado, al lado de la vacuidad, es atravesando al sujeto que está puesto como centro absoluto. Lo único absoluto es la vacuidad, y ésta no puede ser nada, ni siquiera un centro. La única manera de que el centro sea un punto relativo es si hablamos de un círculo infinito.[80] Así,

[79] Chantal Mouffe, *The Return of The Political*. Londres, Radical Thinkers / Verso, 2005, p. 3.

[80] De nuevo, para las religiones budista e hinduista, esto no es reducido a los seres humanos, pues todos los seres sintientes son parte de Sāmsarā, y aunque la vida no es infinita hacia el pasado, pues tiene un comienzo, hacia el futuro no hay indicio de que se agote, al contrario, es la fuente inagotable de seres que hacen que Amida Buda tenga un propósito en la tierra.

el centro no sólo puede ser cualquier punto, sino que es absolutamente cualquier punto. De lo antedicho se sigue que cada individuo es un centro atravesado por los demás y a la vez atraviesa a los demás. Ése es el esquema ontológico-político de la interrelación a la vez que de la horizontalidad:

> La verdad redentora de que el absoluto puede funcionar sólo como el poder de mediación absoluta alcanza la autoconsciencia por medio de la actividad recíproca mediadora entre los seres relativos. En tal sentido, la transformación a través de la mediación vertical entre el absoluto y el relativo también debe ser realizada en relaciones sociales horizontales entre el yo y los otros yos relativos.[81]

Así, vemos que cada individuo como eje de transformación es mediador de todos los demás. En tal interrelación el modo en que el mundo aparece para otro yo, el modo en que yo aparezco como *siendo* para otro yo, no está en relación valorativa con el modo en el que yo me aparezco a mí mismo y como me aparece lo que *es*. Eso no quiere decir que los modos en los que el *ser* aparece sean iguales. Al contrario, el reconocerse como un medio relativo es condición de posibilidad necesaria para que lo demás aparezca como un medio genuinamente diferente, y no meramente una parte de lo que *es* para mí. Lo otro aparece como otro en virtud de sí mismo (*en sí*)[82] porque es absolutamente necesario para la transformación absoluta. Es decir, el otro aparece como otro en absoluta relación bilateral conmigo y con otros seres relativos. Nishitani piensa la estructura de la vacuidad planteada por Tanabe como el lugar del encuentro:

> La vacuidad es el campo en el que un encuentro esencial puede suceder entre entidades que normalmente están distantemente relacionadas, incluso en enemistad, como en las que están más íntimamente relacionadas [porque] sucede en la fuente de existencia común a uno y al otro [como] una autoidentidad absoluta en donde el uno y el otro son verdaderamente sí mismos,

[81] H. Tanabe, *Filosofía como metanoética*, p. 71.

[82] Y no como una negación de lo mío, como una negación de mi individualidad y una amenaza a ella, como en la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo. (*Vid*. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*. Trad. de Wenceslao Roces. México, FCE, 1966, p. 117.)

y en un movimiento separados y unidos de nuevo. Son absolutamente *dos* y, al mismo tiempo, absolutamente *uno*.[83]

Uno es *sí mismo* no desde la perspectiva del yo en su aislamiento, sino cuando uno ha llegado a ese lugar de encuentro que nosotros pensamos como el ámbito de lo político. Podríamos completar: el uno y el otro son "verdaderamente *sí mismos*" en la especie, en la vacuidad como ese lugar de lo político.

De lo espiritual a lo político

La dimensión espiritual del horizonte político de la interrelación se ve expresada más claramente en el movimiento de *ōsō* y *gensō* que mencionábamos antes. El camino espiritual que busca liberarse de las determinaciones del horizonte ontológico-subjetivo, *ōsō*, se muestra como un vector unidireccional inalterable e individual al pertenecer al punto de vista de la subjetividad o de *jiriki*. Es una perspectiva insuficiente. Es necesario *gensō*, esto es, hacer el camino de regreso al mundo para ayudar a los demás a realizar *ōsō* porque la propia salvación está mediada por la salvación de los otros. En todo este movimiento de *ōsō-qua-gensō*, uno no puede regresar al mismo punto de donde partió, porque ese punto, que es la perspectiva de la autoidentidad, ha desaparecido, pues ya se ha efectuado una "muerte y resurrección" en la que se trasciende al sí mismo y se vive *como si estuviese muerto*.[84] *Gensō* es darse cuenta, a través de *zange*, que el punto de partida, ese origen, es un eje temporal relativo que necesita de los otros para realizarse por completo. Sin el otro no puedo hacer *gensō*, y sin *gensō* no puedo realizar el ciclo completo de la *metanoética*. La especie es la condición de posibilidad de *gensō*, y su salvación, la condición de posibilidad de mi propia salvación. Así también puede verse que el "camino" de *ōsō-qua-gensō* no es uno espacial, en el sentido de que se traslada de un lugar a otro, sino es el la práctica del vaciamiento del sujeto donde el 'propio poder' es 'otro

[83] K. Nishitani, *Religion and Nothingness*..., p. 102.

[84] *Cf.* "situado en un punto que no es ni la 'muerte' ni 'la vida'—el punto de 'no tener nada por naturaleza— y libre de entrar tanto en la muerte como en la vida sin estar apegados a ninguna, muerte o vida, pasado o futuro". (*Ibid*., p. 129.)

poder', donde *ōsō* es *gensō*. Por lo cual, en Tanabe, la dimensión ética de *praxis* cotidiana ha de ser siempre una dimensión política.

El horizonte político

El horizonte ontológico de la representación conlleva a una crisis insuperable y a la experiencia de su limitación, en el sentido que el yo no puede autofundarse, por lo cual el rasgo fundamental de la *metanoética* es la crisis

sufrida por la razón que desata una búsqueda del vaciamiento del sí mismo, convirtiéndose el horizonte ontológico-subjetivo en uno espiritual. El camino de vaciamiento a través de la *metanoética* despliega la dimensión política de la espiritualidad, es decir, muestra la necesidad de la especie para realizar la salvación como *ōsō-qua-gensō* y *gensō-qua-ōsō*. Esto nos lleva a entender que la vacuidad como el lugar de lo verdaderamente político es ahora la ausencia de toda determinación y de identidad; un lugar del encuentro esencial entre uno y otro donde uno y otro no existen cada uno por sí mismos sino en interrelación.

Sin embargo, en un sentido aparente, lo individual se muestra como la negación de la especie y la especie como la negación de lo individual. Tal oposición es la oposición política del último siglo, donde el liberalismo o el enaltecimiento del individuo se muestra como el máximo exponente político y fundamento de la sociedad, o el comunismo o el enaltecimiento de la sociedad en su conjunto como el máximo exponente político y fundamento de todo acto. En la *metanoética* lo que desaparece es su poder opositor como contradictorios; lo que queda es el esquema de mutua transformación y mediación por gracia de la nada absoluta. Ninguno puede ser separado del otro.

Pero aún queda una pregunta: ¿por qué si lo político ya está vacío de determinaciones *cósicas* y la especie se vio como la matriz de la interrelación entre los seres relativos que permite la realización de la *metanoética*, por qué sigue existiendo algo que aún limita nuestra existencia? Esto es muy sencillo de responder: hablamos de "horizonte político" porque la *metanoética* no existe solamente a nivel de un individuo dentro de la sociedad específica; *zange* es un camino que la humanidad debe realizar en su conjunto. Dice Tanabe: "la unidad absoluta [del género humano], no obstante, niega este tipo de libertad individual, [la de la separación rebelde de la

especie] y como su mediador, subsume la unidad primordial de la especie al estatus de negación absoluta".[85] No estamos diciendo que el género sustituye a la especie, ¡no! El género es un elemento más de mediación entre el ser relativo, la especie y la nada absoluta. El género no puede sustituir a la especie porque la humanidad, como unidad, no funciona aún como la matriz determinante. Todavía se necesita la sociedad específica para extraerle la cultura, las tradiciones, la moral, lo que Appiah llamaría "guiones: narrativas que la gente usa para formar sus planes de vida y contar sus historias de vida".[86] Pero el proceso *metanoético* no puede detenerse en el nivel específico de la sociedad nacional o familiar; lo político concilia incluso a los enemigos —como decía Nishitani en la última cita referida. La nueva sentencia, según Tanabe, es que:

> [...] uno sólo puede alcanzar la libertad auténtica en la medida en la que uno se niegue en las propias profundidades por el mundo, de modo que a través de este autoabandono de los *sí mismos* —el propio yo, así como el de los demás— regresen de sus particularidades a una universalidad donde se reconozcan los unos a los otros y se reconcilien los unos con los otros en solidaridad social.[87]

La lógica del género, o la mediación que éste juega respecto de la especie, es el modo en el cual se alcanza la "mutualidad en igualdad"[88] de la negación absoluta. Cuando decimos "política de la vacuidad" o "lo político como vacuidad", queremos decir que cada especie, que a su vez conforman los individuos relativos, es igualmente parte de la mutua transformación de todos los seres relativos. Incluso no se habla de una transferencia de la transformación del individuo a la especie, sino que el individuo como individuo *en sí* afecta a los demás individuos del género como tales. La especie hace al individuo lo que es, y viceversa; por eso, la interrelación es

[85] H. Tanabe, "The Logic of The Specific", p. 672.

[86] Kwame Anthony Appiah, "Identity, Authenticity, Survival. Multicultural Societies and Social Reproduction", en Amy Gutmann, ed., *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition.* Princeton, Universidad de Princeton, 1994, pp. 149-163.

[87] H. Tanabe, *Filosofía como metanoética*, p. 231.

[88] *Ibid.*, p. 96.

absoluta: todos los individuos se median a los otros a través de las especies, el género y la nada absoluta, en lo que parecen tres niveles pero sólo es uno de transformación absoluta. Esta transformación, no podemos olvidar, es una transformación ontológico-espiritual.

Así, pues, concluimos esta sección con una afirmación que Tanabe siempre intuyó desde el principio, a saber, "que la *metanoética* involucra una solidaridad social pues estamos obligados a practicar *metanoesis* mientras seamos conscientes de nuestra responsabilidad colectiva de cada evento que suceda en nuestra sociedad"[89] Debemos vaciarnos como individuos autoidénticos en calidad de sustancia, pues "es algo que no se puede pedir a los demás si no se ha realizado por sí mismo", y después fomentar, con los actos que este proceso *metanoético* conlleva, que todos los individuos emprendan una *metanoesis* colectiva (*sō-zange*), ya que la *metanoética* no es una "filosofía privada, sino un camino filosófico que una nación entera [y el mundo] deben seguir".[90]

Conclusiones

Después de este recorrido por la filosofía *metanoética* de Hajime Tanabe, atisbaremos algunas conclusiones: estaremos condenados a un horizonte político, válgase decir también "subjetivo", donde persiste la ilusión de que las naciones deben ser soberanas e independientes unas de las otras, como sujetos absolutos separados los unos de los otros siempre y cuando no realicemos *zange* como especies y como *género* humano. Pensar así lo político es igual que permanecer en el horizonte de la representación donde la vacuidad de lo político nos es ajena. Esto no significa sentarse y esperar a que los demás tomen consciencia. Por ello se hace ineludible la pregunta: "¿cuál es mi relación con lo demás que es?" Es una relación de responsabilidad para con los demás seres relativos de ir por el camino de *zange*, que no es un camino propiamente, pues para caminarlo hay que dejar atrás todo, vaciarse de todo, incluso del saber caminar. La acción-fe-atestiguamiento

[89] *Ibid.*, p. 67.

[90] *Ibid.*, p. 73.

de la nada absoluta no puede ser transmitida por medio de la razón y el intelecto; debe ser vivida en carne propia, como vuelco repentino de la intuición que afecta el corazón de la filosofía misma. En palabras de Heidegger, "por eso, la prueba más dura, pero también la más infalible de la fuerza y la autenticidad pensante de un filósofo es la de si en el ser del ente experimenta de inmediato y desde su fundamento la cercanía con la nada. Aquel a quien esto se le rehúsa está definitivamente y sin esperanzas fuera de la filosofía".[91]

Esencialmente, este trabajo habla de un proceso de transformación del *sí mismo,* de la sociedad en su conjunto, y de la especie humana en su totalidad. Es un proceso que busca atravesar la autoidentidad que yace en el centro y que se presume absoluta. La tríada de acción-fe-atestiguamiento se puede expresar en la política internacional como un nuevo cosmopolitismo radical. Es decir, un cosmopolitismo que no se comprometa con sólo ser moral, sino también realmente político; que sea un sistema en el que las barreras políticas no trunquen la cooperación, la impartición de justicia; que no permitan la violación de derechos humanos y laborales, los paraísos legales y fiscales para las trasnacionales y el crimen organizado. El discurso cosmopolitista debe dar un giro desde otra realidad, para que se comprometa ontológicamente con aquello que la hace, de modo radical, diferente de cualquier postura política. Porque el cosmopolitismo, como política de la vacuidad, es un modo de ser, no una inclinación política; es una ontología de lo otro, es el cruce de caminos del absoluto y lo relativo donde lo humano aparece como siendo en su totalidad.

Lo político permanecerá siendo limitado, relativo, en la medida en que no encontremos "un camino medio que no es ni democracia (liberalismo) ni socialismo, sino se mueve libremente entre ambas [...] y en la medida en que la filosofía como *metanoética* se vuelva no sólo una filosofía de Japón, y no sólo una filosofía, sino un modo de existir de la humanidad en su totalidad".[92]

La *metanoética* no puede ser forzada en los pueblos. Cada individuo, cada sociedad —y la humanidad en su conjunto— debe enfrentarse, debe

[91] M. Heidegger, *Nietzsche I*. Trad. de Juan Luis Vermal. Barcelona, Destino, 2000 (Áncora y delfín, 887), p. 370.

[92] H. Tanabe, *Filosofía como metanoética*, p. 75.

llegar por sus propios medios a realizar esta resignación y arrepentimiento. La filosofía sólo puede indicar y alentar dicho proceso, y por eso exhortamos al lector a ponerse cara a cara con sus limitaciones, con su modo de ser relativo. Finalmente, creo que la humanidad en su totalidad se está enfrentando con sus propias limitaciones, y dará el vuelco necesario para realizar *zange* como género (*sō-zange*) y así reconocer su lugar relativo en el universo de seres sensibles que también fungen como ejes de transformación del absoluto. Sólo después de hacer esto, encontrándose en una política de la vacuidad, habrá alcanzado su verdadera libertad.

De la libertad o la apertura en el cruce entre el ser y la nada: una lectura de Hajime Tanabe

Emiliano Castro Sánchez

> ¿Quién trasciende Maya? [...] quien se libera de lo 'mío' y de la posesividad [...] él cruza Maya; y también ayuda a la humanidad a cruzarla.
>
> Narada, *Bhakti sutras*, 46, 50.

Introducción

Pocos conceptos filosóficos han dado lugar a una gran diversidad de problemas, paradojas y contradicciones desde la metafísica hasta la ética y la filosofía política como el de la libertad. Una de las versiones más populares de este problema en la metafísica ha sido la relación entre libertad y necesidad (entendida ésta última como providencia divina o leyes naturales). Tal versión puede parafrasearse diciendo que el problema es que si el mundo se halla determinado por cadenas causales gobernadas por algún orden ulterior, cómo explicar que exista un ser que sea capaz de actuar libremente, cómo puede haber un ser al margen del orden determinado de los seres. Muchos filósofos (como Spinoza, Leibniz y, en cierto nivel, Schopenhauer)[1] han tenido que renunciar a la libertad en sentido sustantivo, teniendo que verla sólo como una ilusión que realmente tiene la necesidad detrás. Otros filósofos, como Agustín de Hipona, se vieron forzados a darle a la relación libertad-necesidad el estatus de misterio divino del cual la metafísica humana no puede dar razón. Tal vez sea necesario concebir la libertad desde otra perspectiva, una en que precisamente no sea menester considerarla como una potencia de un ser enfrentada a la

[1] Desde la perspectiva de la representación, aunque desde la de voluntad parece haber lugar para la liberación.

determinación del resto de los seres. Quizá la libertad, entonces, ya no sea entendida como una potencia inmediata de un ser particular, sino como algo que está más allá de ello (o tal vez más acá).

Para entender dicha propuesta, esbozaré una posible solución al problema de la libertad y la necesidad presentada por Hajime Tanabe en *Philosophy as Metanoetics* (*La filosofía como metanoética*) en relación con la experiencia de "muerte y resurrección" del yo y el mundo, la mediación, la nada absoluta y la espontaneidad. Luego intentaré mostrar cómo este nuevo concepto de 'libertad' enfrenta el problema de dar razón de la relación entre libertad y necesidad. Finalmente, intentaré apuntar un par de consecuencias de tal conceptualización de 'libertad', en particular, en el contexto de la filosofía política. Analizar tal aspecto es de vital importancia pues la filosofía *metanoética* de Tanabe es, entre otras cosas, una filosofía de la libertad.

La dinámica *metanoética* de muerte y resurrección

Para comenzar, es fundamental entender cómo funciona la libertad dentro de la filosofía de Tanabe como testimonio de la acción-fe.[2] Para lo cual me dispongo a seguir el concepto de 'libertad' dentro del capítulo 4 de la obra de Tanabe, ayudado por ciertas claves interpretativas de otras partes correspondientes a dicha obra. Al principio del capítulo, Tanabe dice que la libertad es:

> [...] la espontaneidad de la voluntad humana mediada por la nada, o la decisión espontánea del yo que voluntariamente se somete a sí mismo a la nada, o la espontaneidad del ser relativo que se somete voluntariamente al absoluto y así es transformado en mediador de lo absoluto, o la autodeterminación de la persona humana que obedece a Dios.[3]

[2] Aquí estoy haciendo referencia al concepto de 'acción-fe-testimonio' (*kyōgyōshinshō*) que es central para Tanabe en tanto que simboliza la articulación de la experiencia existencial de *zange* o arrepentimiento o *metánoia*. *Kyōgyōshinshō* es también el nombre del libro de Shinran, fundador de la secta budista Shin, en la cual se basa la doctrina *metanoética* de Tanabe.

[3] Hajime Tanabe, *Filosofía como metanoética*. Trad. de Rebeca Maldonado, Andrés Marquina y Sasha Jair Espinosa. México, Herder, 2014, p. 206.

Es importante subrayar que Tanabe afirma que estas tres formulaciones dicen, en distintos términos, lo mismo. Vemos aquí en juego la espontaneidad, Dios, lo absoluto, la nada, la voluntad, el ser relativo, la mediación (tanto de la nada como del ser relativo). Vemos también la autodeterminación de la mano de la obediencia a Dios... En fin, parece necesario entender cómo entran en relación todos estos conceptos para poder comprender el sentido de la definición de la libertad desde la *metanoética*.

Empecemos por la relación entre la libertad y la nada. La nada, según Tanabe, funda a la libertad, pero la nada, por su naturaleza, es siempre mediada en relación con lo ente.[4] Esto significa que a la nada solamente puede accederse desde o mediante la autonegación. Al ente tenemos acceso inmediato, lo podemos tocar, medir, usar, producir, etcétera; pero no puede hacerse experiencia de la nada si no está mediada por la autonegación. Si se piensa la nada como algo inmediato, ello significa que simplemente se hace de modo teórico y, en el fondo, esa nada no es sino un tipo de ser. La nada es, para Tanabe, algo parecido a lo que Schopenhauer llama *nihil privativum* al final de *El mundo como voluntad y representación*. En fin, recordando que para Tanabe la libertad, en el fondo, es nada o está fundada en la nada, entonces la libertad solamente puede ser experimentada como mediada por la negación o muerte del ser (tanto del yo como del mundo). Sin embargo, hay que recordar también que la nada es el auténtico absoluto y, como tal, Dios o la deidad.[5] Así, podemos empezar a entender por qué

[4] Aquí vale la pena hacer una aclaración sobre los términos que estoy usando. Estoy usando 'ser' en sentido tradicional, refiriéndome a algo sustancial e idéntico a sí mismo, algo con ciertas propiedades que lo hacen ser lo que es a través del tiempo y no ser otra cosa. Cuando hablo de 'lo ente' lo hago igualmente en sentido tradicional: como el conjunto de los seres o los seres en general. Hago este uso para intentar que el texto sea más claro, pero vale señalar que lo que Tanabe llama 'ser' ('*being*') es muy parecido a lo que Heidegger llama *ente* (*Seinde*), que es distinto de lo que en Heidegger es *ser* (*Seyn*, *Sein*), que tiene elementos en común con la nada en Tanabe. Esto lo digo como una contribución a una lectura comparativa entre ambos autores.

[5] Hablo aquí de Dios como deidad siguiendo la distinción de Eckhart entre tales conceptos. Lo que quiero expresar es que con 'Dios' no me refiero a la figura de esta o aquella tradición o escritura o comunidad, sino a la experiencia de algo a nivel existencial. Una experiencia más allá de la forma trinitaria, personal o cualquier otra.

la libertad es, para Tanabe, la obediencia a la deidad o la sumisión del ser relativo a lo absoluto, volviéndose aquel el mediador de éste.

Ya hemos visto que la libertad está fundada en la nada absoluta y que sólo puede experimentarse de modo mediato. Ahora es momento de hablar sobre lo que significa la 'mediación'.

La nada absoluta solamente puede darse de manera mediada, a través de lo relativo (a saber, lo ente). Esto acontece porque el yo como un ser

relativo entre los seres relativos, en contraposición a lo absoluto, tiene la tendencia a afirmarse a sí mismo como independiente y autosuficiente, y ello se llama *mal radical*.[6] En tal intento de un ser relativo de afirmarse como absoluto se descubre a sí como finito, y al ver su incapacidad se sumerge en las antinomias y las contradicciones que surgen de dicho intento de autoafirmarse como absoluto. Al ser llevado al extremo de su finitud, no solamente se hunde el yo, sino que el conjunto de lo ente relativo lo acompaña en el pozo de las contradicciones.[7] Este sumergimiento va transformando tanto al yo como al conjunto de los seres relativos en vacío. Y todo ello hasta que el yo llega a resignarse, negarse y *morir* a su entidad relativa. Éste es el momento del *zange* (o sea, la confesión-arrepentimiento o la μετάνοια),

[6] Esto es lo que Hakuyu y Hakuin llamaban la gran enfermedad del zen. (*Cf.* Henrich Dumoulin, *Zen Buddhism: A History [Japan]*. Indiana, World Wisdom, 2005, vol. 2, p. 376-379.)

[7] Aquí parece que se da un salto en la argumentación pues no se ve con claridad por qué la negación del yo, o el ser que somos nosotros mismos, afecta al resto de los seres. Pero esto queda claro si se atiende lo dicho por Nishitani en *La religión y la nada* sobre el tema. Nishitani explica que la noción de ser en términos de seres relativos (o sea, objetos independientes determinados e incluso hasta sustanciales) es un reflejo del propio apego del ego afirmándose a sí mismo. La noción de objetos separados, sin importar lo objetiva que parezca, tiene una impronta de subjetividad relativa en tanto que nada es objeto (separado e independiente) más que al ser representado como objeto (como mostró la tradición del idealismo alemán; por ejemplo, la distinción que hace Hölderlin entre juicio y ser). Puede decirse que el yo relativo que se autoafirma, proyecta o transmite su autoafirmación de independencia a todos los seres, viéndolos como seres separados tanto de él como entre ellos. Así, cuando la subjetividad que transmite la independencia al conjunto de lo ente y lo ve como seres separados es aniquilada, también se aniquila la distinción de seres como seres separados e independientes. En términos de Eihei Dogen, "practicar y conformar todas las cosas transmitiéndoles el propio yo, es apariencia". (*Cf.* Keiji Nishitani, *La religión y la nada*. Madrid, Siruela, 2003, pp. 157-163.)

el momento en que el ser relativo muere *espontáneamente* por su propio-poder (*jiriki*) como ser que se afirma como independiente y se entrega al otro-poder (*tariki)* que es lo absoluto. Es en dicho momento cuando la nada se afirma como tal, es decir, mediada por la muerte del yo y el conjunto de los seres relativos. Pero justo cuando el yo y los seres relativos mueren como mediadores de la nada absoluta, son vueltos a la vida como seres vacíos. Ésa es la dinámica *metanoética* de muerte y resurrección. Aquí se ve que la nada está mediada por el ser pero el ser está mediado por la nada.[8]

La nada como mediación

Pero aquí hay un giro: cuando los seres relativos son vueltos a la vida por mediación de la nada, tal acto siembra en ellos la semilla del *mal radical*, es decir, al ser reafirmados por la nada absoluta se siembra en ellos la posibilidad de volver a autoafirmarse como absolutos e independientes de la nada. Lo anterior permite que los seres relativos, vueltos a la vida, puedan volver a ser mediadores de la nada, al volver intentar autoafirmarse, convirtiendo esto en un ciclo de muerte y resurrección. Los seres relativos median a la nada absoluta y la nada absoluta media a los seres relativos. En términos éticos, si la autoafirmación de la independencia del ser relativo es el *mal radical* y la realización de la nada absoluta es el bien, entonces el bien se encuentra mediado por el mal y el mal se halla mediado por el bien.[9]

[8] Esta reconstrucción se basa en diversos pasajes de los capítulos 4 y 5 de *Filosofía como metanoética*. Tal vez suene rara la idea de que deba morir el yo junto con el resto de los seres para devenir mediadores de la nada, pero tal vez esto lo aclare un poco. Los seres relativos son vistos por el yo como sustancias separadas e idénticos consigo mismos. Les atribuye propiedades muy parecidas a las que se atribuye a sí mismo como yo. Ello se debe a que, en realidad, el yo solamente proyecta su estructura *egoica* al mundo externo, viéndolo de modo objetivo desde la perspectiva del sujeto. Por ello, cuando este yo es llevado a una auténtica crisis, entra en crisis no solamente él y su estructura sino el mundo que surge de la proyección de dicha estructura, a saber, el mundo objetivo. Por tal motivo se puede decir que la crisis lleva tanto al yo como al conjunto de lo ente (entendido como proyección de la estructura *egoica* sobre el mundo) a la muerte y, por tanto, a volverse mediadores de la nada. Esto es una reformulación de lo dicho en la nota anterior.

[9] *Cf. ibid,* p. 209.

Aquí podemos ver en qué consiste la mediación. Tanto el ser como la nada, que a primera instancia parecen negarse mutuamente, requieren de su contrario para ser. Por eso, el pensamiento de la mediación (que es el único que puede dar testimonio de la nada en tanto absoluta) es preeminentemente dialéctico. Cabe aclarar que aquí la dialéctica no busca la superación y conservación de las contradicciones sino que preserva a los contrarios en su mutua mediación. De ahí que la mediación *metanoética* se exprese en frases contradictorias como nada-*qua*-ser, mal-*qua*-bien, vida-*qua*-muerte, yo-*qua*-tú. La expresión dialéctica de la nada en tanto mediación se opone a la lógica de la identidad yoica (aquella fundada en el principio de identidad),[10] pues ésta es la lógica propia de los seres relativos en tanto inmediatos. Para la lógica de la identidad, la nada debe ser lo otro del ser, captable inmediatamente e idéntica consigo misma; pero la nada pensada desde tal perspectiva es pensada como un ser. Para pensar la nada como auténtica nada y como absoluta es necesario hacerlo como 'mediada' y, para pensarla así, es necesario concebirla desde otro campo: el de la lógica dialéctica de la experiencia de la transformación *metanoética*.

Éste es el sentido de 'mediación' y su papel dentro de la lógica dialéctica de la transformación *metanoética* de la nada-*qua*-ser, ser-*qua*-nada (o de la muerte-y-resurrección, resurrección-*qua*-muerte). Ahora, recordando que la libertad está fundada en la nada absoluta y solamente se da en modo mediato, hay que ver cuál es el lugar de la nada dentro de la transformación *metanoética*.

Al respecto, Tanabe nos dice que el "individuo humano logra la libertad a través de la mediación de Dios, mientras Dios, a su vez, se realiza y se

[10] Pareciera que aquí hago trampa en el argumento, pues lo que es violado por las formulaciones de las que aquí me ocupo es el principio de no contradicción. Pero lo que pasa es que considero que tanto el principio de no contradicción como el de tercer excluso, más que principios, son consecuencias del principio de identidad entendida, más no definida, en términos de Ley de Leibniz. En cambio, me parece que el principio de identidad tiene un sentido primitivo dentro de la lógica de la identidad. La identidad tiene más bien el carácter de un principio metafísico, una generalización de la experiencia subjetiva de los seres separados. Por esto, las formulaciones dialécticas de Tanabe (y del budismo en general) chocan, en el fondo, con el principio de identidad porque buscan pensar más allá del campo de los seres separados.

hace manifiesto a través de la mediación de la libertad humana".[11] Aquí vemos la importancia de la libertad, pues la libertad nos viene dada por mediación de la deidad que es la nada absoluta y, a su vez, la nada viene mediada por la libertad.

La libertad como centro de la transformación *metanoética* y la naturalidad

La libertad se halla en el centro de la mediación, entre nada y ser; es el centro de la transformación mediadora entre ambos. En términos de la experiencia de *zange*, la libertad surge en el momento en que el yo y su mundo mueren para volverse mediadores de la nada y vueltos a la vida como seres vacíos. Así, vemos que la libertad como la entendemos aquí es propia del yo, pero sólo en tanto que se ha vuelto un yo vacío; es decir, un yo mediado por la nada. Por tal vía podemos entender qué significa que la libertad esté fundada en la nada. "La nada llega a la consciencia subjetivamente como la libertad y no-yo simbolizado objetivamente como vacío".[12] La libertad es el símbolo de vacío que refiere a la nada y la funda dentro del yo. Aparece cuando *espontáneamente* el yo se descubre como yo vacío mediado y mediador de la nada absoluta. La libertad es por esto espontánea. La espontaneidad misma surge al abrirse la libertad en el interior del yo que es vuelto a la vida como yo vacío.

Otro componente de la libertad, que ahora se entiende como el centro de la transformación *metanoética*, es que no es la libertad de un sujeto independiente que se ubica entre otros sujetos libres y un mundo determinado (al estilo de la libertad como tradicionalmente se ha pensado en Occidente). Como ya vimos, la nada absoluta sólo puede surgir si es mediada por la muerte de lo relativo, es decir, el yo y su mundo. Es necesario que el sujeto se sumerja junto con su mundo en el abismo de las antinomias hasta que sean convertidos en seres vacíos, esto es, en símbolos de la nada. Tal destrucción mutua de los seres relativos que los vuelve seres vacíos es justo

[11] *Ibid.*, p. 207.

[12] *Ibid.*, p. 211.

el lugar de donde puede darse la libertad. La acción auténticamente libre es una acción sin sujeto y sin objeto.[13] Sólo dicha acción aparece como testimonio de la acción-fe. En fin, es cuando los seres relativos mueren y son vueltos a la vida como seres vacíos que la realidad en su conjunto (y no un sujeto) deviene el reino de la libertad ilimitada y, por otra parte, la libertad no puede darse en el yo mientras este yo se distinga de la realidad (el conjunto de lo ente) y esté enfrentado a ella.[14]

Por ello, la libertad va de la mano de la "naturalidad". Para Tanabe, la "naturalidad" de los seres es la ser mediadores de la nada: seres vacíos o libres. Pero esto no es algo inmediato, pues la "naturalidad" así como la libertad se hallan mediadas por la nada,[15] por el testimonio de la muerte y la resurrección. Es por tal motivo que Tanabe critica al zen, porque considera que el zen tiene una tendencia a entender la "naturalidad" o la libertad en tanto vacío como la condición actual de todos los seres, dejando de lado la mediación. El problema con esto es que implica que el zen tiene una inclinación a ignorar la naturaleza mediadora necesaria para pensar la nada y termina cayendo en la intuición inmediata propia del pensamiento de la autoidentidad del yo,[16] llevándolo a ver la nada como un ser. Hace falta

[13] *Cf. ibid.*, p. 209.

[14] *Cf. ibid.*, p. 212.

[15] *Idem.*

[16] *Cf. ibid.*, pp. 213-220. Es discutible que todos los pensadores del zen caigan en esta tendencia, pues en Dogen y Hakuin, por lo menos, encontramos elementos muy cercanos a la mediación al describir sus experiencias. El propio Tanabe parece aceptar que hay experiencias legítimas de la nada dentro del zen, aunque hay un riesgo de convertir sus formulaciones en simples eslóganes que solamente enfrentan la nada en sentido teórico y la piensan en la vía de los hechos como ser. En este sentido, acotando la crítica a decir que lo que hay es una propensión y no una constante el pensar la nada solamente en sentido teórico (es decir, como un ser) dentro del zen, es mucho más fácil estar de acuerdo con Tanabe. Tal propensión ha sido también una preocupación de grandes maestros y escuelas zen. Ejemplos de esa preocupación los encontramos en el ancestral debate sobre la relación entre la práctica y el estudio de las Escrituras, sobre qué elemento es más importante o efectivo para el despertar. Tal debate puede rastrearse desde la división entre la rama del norte y la del sur en la China del siglo xviii, hasta Chinul, en Corea, incluido el propio Dogen, quien viajó a China buscando solución a tal problema. En fin, es innegable que la crítica de Tanabe tiene algo de razón. Para abundar al respecto, *vid*. Raquel Bouso, *Zen*. Barcelona, Fragmenta Editorial, 2012, pp. 35-67.

agregar que dentro de esta nueva concepción de 'libertad' hay un espacio novedoso para la voluntad, entendida ésta como una cierta potencia psíquica de "querer" que le permita al sujeto orientar su libertad (por ejemplo, yo quiero dedicarme a la filosofía y puedo tener o no la libertad de hacerlo). Pero tal concepción de voluntad, de ser yo el que hace algo, no está ausente de problemas.[17] A diferencia de ello, en tanto para Tanabe la libertad ya no es una potencia inmediata de un sujeto volente sino la naturaleza mediada por la transformación *metanoética* del yo y la realidad en su conjunto, la voluntad debe tomar un nuevo sentido. La voluntad de la libertad como fundada en la nada es la *voluntad de nada*. Es la voluntad de la "no-cosa" ("no-thing"), y tal tipo de voluntad consiste en abandonar la voluntad y deseos inmediatos. Es justo cuando tanto la subjetividad deseante como todos los objetos de deseo son recíprocamente eliminados que ambos pueden renacer mediados por la nada a la "naturalidad" de la libertad como seres vacíos. Por esto es que la voluntad *metanoética* está mediada por la nada y es, por tanto, "voluntad sin voluntad".[18]

De lo dicho hasta aquí podemos decir que la libertad es fundamental para entender la dialéctica de la transformación *metanoética* pues la libertad es el centro del eje de transformación. La libertad surge en el momento en que tanto el yo como el conjunto de lo ente se hace consiente, de manera espontánea, de que su naturaleza es el vacío. En este momento el conjunto de los seres relativos mueren y se vuelven mediadores de la nada que a su vez los vuelve a la vida como vacíos o en su "naturalidad" sin esfuerzo. La libertad pertenece tanto al ser como a la nada pues es el centro de su mutua mediación: es el lugar de la muerte y la resurrección; es una libertad sin sujeto ni objeto (por lo menos no como enfrentados); es una libertad fundada en la nada pero que pertenece al ser en su "naturalidad". En fin, es la libertad

[17] Tanto Hume como Nietzsche han señalado que realmente es un prejuicio explicar la voluntad como una relación causal simple cuyo efecto es cierta acción. Ambos señalan que no es nada claro cómo es que un cierta volición está vinculada con algo que en el mundo externo le damos como efecto. Parece haber mucho entre el querer y el resultado de la acción que no nos es nada claro. Para más sobre el tema, *vid*. Friedrich Nietzsche, *Mas allá del bien y del mal*. Madrid, Edaf, 1985, parág. 19; David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Fairford, Gloucestershire, Echo Library, 2006, p. 52.

[18] H. Tanabe, *Filosofía como metanoética*, p. 209.

el punto de cruce de nada y ser, donde ser es nada y nada es ser. En palabras de Tanabe, es "la autoconsciencia de la nada que consiste en el hecho de que la realidad es el yo y el yo es la realidad".[19]

Libertad como *yoidad* y libertad como apertura entre nada y ser, en Tanabe

Shizuteru Ueda, en "La libertad y el lenguaje en el Maestro Eckhart y el zen", distingue dos momentos de la libertad: el de la *yoidad* y el de la apertura.[20] Según Ueda, el primer momento de libertad, el de la *yoidad*, es aquel en el que más ha pensado la filosofía y la cultura occidental en general. Es el momento en que la libertad se piensa como autonomía práctica. En otros términos, la libertad es tomada como una potencia del sujeto que le permite hacer lo que quiera. Una potencia del sujeto que lo diferencia de los objetos que están determinados por leyes naturales necesarias (salvando que en algún nivel el sujeto, en tanto cuerpo, está también vinculado a dichas leyes). Como vimos al principio, tal concepción ha implicado grandes problemas, pues ha sido muy complicado explicar cómo puede esa potencia del sujeto coexistir con un mundo determinado necesariamente dentro de una trama cerrada de leyes naturales o de providencia divina.[21] Otro problema que dicha concepción ha generado dentro de la filosofía moderna y contemporánea ha sido el de explicar cómo integrar a un montón de sujetos libres con deseos independientes (e incluso inconciliables) dentro de una sociedad. Estos problemas han llegado a dar la impresión de que lo que entendemos por libertad es incompatible con la comunidad y el mundo

[19] *Ibid.*, p. 212.

[20] *Cf.* Shizuteru Ueda, "La libertad y el lenguaje en el Maestro Eckhatr y el zen", en *Zen y filosofía*. Barcelona, Herder, 2004, p. 98.

[21] Pero, como diría Heidegger, a fin de cuentas el mundo se piensa en términos de seres que se encadenan unos con otros en términos de relaciones causales que son susceptibles de ser captadas por el entendimiento humano e incluso calculadas. No importa que dicho ente sea el ente supremo (o sea, Dios); en este plano todo está puesto al mismo nivel, bajo una misma ley: la causalidad. (*Cf.* Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía*. Buenos Aires, Biblos, 2003, parág. 52.)

(como lo entendemos actualmente, es decir, como determinado por leyes naturales impersonales).

El otro momento de la libertad, uno que apenas se muestra claramente para el mundo occidental, es el de la libertad en tanto apertura. Tal sentido de libertad toma una nueva dimensión y nos ofrece una nueva perspectiva en relación con el momento de la libertad como *yoidad*. La libertad como apertura se presenta como algo que va más allá de la dicotomía sujeto/objeto. Ueda la describe como el "lenguaje de la naturaleza".[22] Este momento de la libertad podemos encontrarlo tanto en Heidegger como en el budismo.[23]

La libertad como apertura no es ya una potencia del individuo de hacer lo que quiere sino un acontecimiento transformador que funda y reposiciona al conjunto de lo ente. Tal sentido apenas se nos abre en el pensamiento occidental: es aún algo por explorar. En fin, es ese momento de la libertad que, en tanto momento, no puede pensarse como independiente sino como mediado por el momento anterior de la libertad como *yoidad*, el que me parece intenta expresar Tanabe. Considero que para él la libertad que se halla en el centro de la transformación *metanoética* no es otra cosa sino la apertura; aunque él no la nombre tal cual, la libertad de la que habla implica la muerte y el ser vacío de los seres relativos como mediadores de la nada. La libertad como *yoidad* está presente en Tanabe pero sólo bajo la forma del *mal radical*. La libertad como *yoidad* es la autoafirmación de un ser como sujeto independiente, enfrentado a los objetos e incluso a otros sujetos.

El problema es que esta posición no puede mantenerse, pues los seres finitos, por su propia naturaleza, están condenados a enfrentarse a su finitud e incapacidad y a volverse vacíos para ser salvados del abismo de las

[22] *Cf.* S. Ueda, "La libertad y el lenguaje en el Maestro Eckhatr y el zen", en *op.cit.*, p. 98.

[23] Aquí estoy siguiendo a Ueda, aunque he de decir que yo creo que también al final de *El mundo como voluntad y representación* puede ya vislumbrarse un pensamiento de la libertad o liberación como apertura. Asimismo, creo que puede encontrarse esta acepción de libertad en místicos tanto occidentales (en Eckhart, por ejemplo) como orientales (por ejemplo, las escrituras místicas de la India). No es casualidad que empezara el trabajo con pasajes de los *Bhakti sutras* de la India. Al final, yo opino lo mismo que Nishitani en tanto que creo que estos puntos de cruce ponen de manifiesto que estamos ante la esencia de la experiencia religiosa original, más allá de las distintas tradiciones.

antinomias, lo cual los orilla al momento en que finalmente su libertad *yoica* muere junto con su mundo y son renacidos a la libertad como mediadores de la nada en su "naturalidad" vacía. La libertad *yoica* es llevada a un límite hasta que acaece la apertura como el centro de muerte y resurrección, de mediación entre nada y ser. La libertad como apertura es la naturaleza de los seres vacíos mediados por la nada. Y justamente porque la apertura es donada a los seres, en su condición de seres vacíos mediados por la nada, se abre la posibilidad de que la libertad *yoica* reaparezca en los seres renacidos y se afirme bajo la forma del *mal radical*, posibilitando que el ser vuelva a mediar a la nada.

Podemos proponer que en Tanabe la libertad se encuentra en el centro de la transformación *metanoética*, en el cruce del ser y la nada; es la apertura que se erige como la "naturalidad" mediada de los seres como seres vacíos mediados por la nada. Ahora podemos ver brevemente las implicaciones que esto tiene en relación con los problemas propios del momento de libertad *yoica* que he mencionado anteriormente.

Sobre cómo transforma el concepto *metanoético* de 'libertad' a la concepción tradicional de libertad

Este nuevo momento de la libertad ya no enfrenta el problema de encontrarse con la necesidad de las leyes naturales que, a través de la causalidad, rigen el mundo de los objetos, porque tanto el yo como el conjunto de los seres relativos han muerto para devenir mediadores de la nada absoluta; tal tipo de libertad está más allá de la diferencia entre sujeto y objeto. *La apertura es la libertad libre del yo y de 'objeto', con una voluntad sin sujeto volente ni objeto de deseo.*

Articulación de lo político fuera de la perspectiva del ego

Otra cuestión importante es que la apertura como libertad sin sujeto ni objeto nos reposiciona ante el problema de dar razón de lo político. Marx sostiene que la tradición de filosofía política no había logrado ir más allá

de pensar la dimensión de lo político en términos de "sociedad civil" o "sociedad burguesa" (*bürgerlichen Gesellschaft*).[24] Esto significa que se entendía lo político como un conjunto de individuos, en primera instancia independientes, que se asocian para su mutuo beneficio. Aunque Marx solamente enfoca su crítica al materialismo contemplativo (o materialismo de la intuición sensible), tal tipo de materialismo es en el que se fundan planteamientos contractualistas como los de Hobbes. Desde ese punto de vista resulta preocupante que la libertad del sujeto sea vulnerada por la asociación, pues parecen irreconciliables la libertad de un individuo y su vida en sociedad. Contrapuesto a tan problemática concepción, Marx habla de "humanidad socializada",[25] de una perspectiva que no parta del individuo sino de la comunidad y donde aquél sólo pueda pensarse como abstracción de ésta. La pregunta es ¿cómo articular un punto de vista que piense lo político desde fuera de la perspectiva del ego? Para Tanabe, la libertad no es una potencia de individuos que se arriesga al entrar en sociedad sino que la libertad es ilimitada justo porque se alcanza desde la muerte del yo y la resurrección del yo-*qua*-tú o la comunidad. La libertad auténtica nace de la unidad indiferenciada de todo lo ente (incluida la comunidad). Así, Tanabe nos abre una puerta para superar las complicaciones implícitas en el modelo contractualista-liberal (desde las dificultades mismas y su fundamento, a saber, el intento del yo de autoafirmarse como absoluto) y reconciliar la libertad con la condición política humana, sin ver en ésta una amenaza para aquélla. Así, se abren nuevas posibilidades de fundar lo político en la nada a través de la libertad, creando nuevos modos de ser y de convivir dentro del espacio de lo político. Esto es, posiblemente, a lo que Tanabe se refería en la introducción de su obra al decir que con la *metanoesis* se nos abre la posibilidad de conciliar libertad e igualdad, liberalismo y socialismo, lo cual muestra lo apremiante que es reflexionar sobre la libertad en tanto apertura. Tanabe no profundiza demasiado en esa fecunda veta de su pensamiento, aunque la siguiente cita, aparte de resumir lo dicho hasta ahora, tal vez ayude a entender su punto de vista sobre tan apremiante tema:

[24] Karl Marx, "Tesis sobre Feuerbach", en Friedrich Engels y Karl Marx, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana (y otros escritos de dialéctica)*. Madrid, Fundación Federico Engels, 2006, tesis 9.

[25] *Ibid.,* tesis 10.

> En contraste, no puede haber duda de que la libertad —al menos en el sentido inmediato del término— lleva a la afirmación no mediada del yo [...] el yo confronta el mundo que lo rodea y a través de la mediación del mundo confronta a los otros. De ahí, afirmar directa e inmediatamente el yo es establecer un conflicto con el entorno del mismo y entrar en una competencia con los otros. El resultado no es otro que la caída y destrucción del yo; en otras palabras, la extinción del yo no mediado en general. Esto significa que uno puede obtener la libertad auténtica en la medida en que se niega a sí mismo en la propia profundidad por el bien del mundo, de modo que a través del autoabandono todos los yo —el yo propio así como todos los otros— regresan desde su particularidad a una universalidad donde ellos se reconocen y se reconcilian entre sí en una solidaridad social. Concretamente, es en la nación donde el individuo adquiere la auténtica libertad, lo cual es otra forma de describir el hecho de que la libertad sólo se establece a sí misma a través de la mediación autonegadora. De este modo, la libertad sucede sólo a través de la mediación autonegadora.[26]

Consideraciones finales

Espero haber logrado presentar la concepción de 'libertad' en la obra magna de Tanabe, así como el papel de ésta dentro de la transformación *metanoética*. Me parece fundamental prestar atención a los distintos intentos de articular la libertad como apertura (tanto dentro como fuera de la escuela de Kioto) pues esta nueva concepción no solamente nos ofrece alternativas a problemas filosóficos fundamentales; sino que nos puede abrir posibilidades para fundar un nuevo modo de habitar en el mundo.

La crisis de Occidente es la de la autoafirmación de la subjetividad enfrentada a su mundo como un otro, lo que puede apreciarse tanto en el ámbito intelectual (en el atolladero en que se encuentra la filosofía desde Kant para intentar vincular el "reino de la naturaleza" y el "reino de la libertad", por ejemplo) como en el político, ecológico, económico y social. En una sociedad sumida en crisis en tantos ámbitos —todos ellos fundamentales— como la actual, podemos hacernos eco de Hisamatsu y decir que se

[26] H. Tanabe, *Filosofía como metanoética...*, p. 231.

trata de una "crisis vital" para nosotros. Lo anterior significa que lo que está en juego no es una teoría o postura sino nuestro propio ser, como cuando un médico estudia y combate una enfermedad que él mismo padece.[27] Así, tal vez el concepto de 'apertura' que podemos rastrear en Tanabe puede ser una seña de la cura, de la superación de dicha crisis desde ella misma. Las señas de este nuevo camino se comienzan a entrever en Occidente, mas depende de si los pensadores contemporáneos, y el pueblo occidental en general, tienen la capacidad de ir al fondo de la crisis de Occidente, *saber* de dicha crisis y desde ahí enfrentarnos a las señas que nos hace Oriente en el sentido de la apertura, la vacuidad y el más acá absoluto.

> Señor, sé que en años venideros habrá muchos hombres y mujeres que, aprendiendo nuestro discurso, lo recibirán con fe y entendimiento. Serán liberados de la idea de una identidad egoica, liberados de la idea de un alma personal, liberados de la idea de un ser individual o una existencia separada. ¡Qué memorable logro será esta libertad![28]

[27] *Cf*. Hisamatsu. Shin'ichi, *An Introduction to Hisamatsu Religious Thought*. Ed. de Tokiwa Gishin. Kioto, F. A. S. Society, 2012, p. 1.

[28] *Vajracchedika Prajna Paramita* (*Sutra del Diamante*).

Libertad, arte y religión en Hajime Tanabe[1]

Miguel Francisco del Ángel Ortega

Introducción

Hajime Tanabe, filósofo japonés perteneciente a la tradición filosófico-budista conocida como la "escuela de Kioto", en su obra *La filosofía como metanoética*, desarrolla un ejercicio de meditación[2] filosófica en el cual el fundamento es la 'nada'. De este modo, la realidad se encuentra inmersa en una dialéctica *mediada* por una nada absoluta, la cual es razón de su unidad histórica trascendental. Sin embargo, la preocupación principal de Tanabe es de carácter político-social, cuyo núcleo es la reflexión sobre la libertad como el único elemento que permite trascender la metafísica tradicional —de ahí el término *metanoesis*—, ya que la libertad se encuentra en el núcleo de la mediación de la nada en la dialéctica histórica que conforma la realidad.

El motivo del presente trabajo es indagar en la mediación y el carácter *metanoético* de la experiencia de la 'nada' tanto en el arte como en la religión, y mostrar la unión entre ambas, ya que el núcleo de la propuesta de Tanabe es una filosofía de la libertad basada en la mediación de la nada como garante y estructura trascendental para la realización de *actos libres*, ya sean religiosos, prácticos o poéticos.

[1] Para este trabajo utilicé dos traducciones de *La filosofía como metanoética*, una inédita en español llevada a cabo por Andrés Marquina, Sasha Jahir Espinoza y Rebeca Maldonado, y la traducción inglesa de Takeuchi Yoshimori, Valdo Viglielmo y James W. Heisig. En las notas y citas utilizo la versión en español, aunque también incluyo entre corchetes la versión inglesa, así como las páginas de esa edición.

[2] Utilizo este término en el sentido heideggeriano de consideración histórica en la que la confrontación con los pensadores del pasado permite un develamiento de la historia del esenciarse y acontecer del ser. (*Vid.* Martin Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*. Trad. de Ángel Xolocotzi Yáñez. Granada, Comares, 2008, pp. 36-37.)

La crítica absoluta y la tradición del budismo zen

La nada absoluta en tanto mediadora del mundo del ser, esto es, en tanto que lo atraviesa o permea, se encuentra en el núcleo de la propuesta filosófica de Tanabe. Y es que gracias al conocimiento de textos budistas, en los cuales la interpenetración de 'ser' y 'nada' y 'vacuidad' (*śūnyatā*) resultan centrales, estos filósofos de la escuela de Kioto fueron capaces de elaborar una crítica de la filosofía occidental al acuñar los conceptos de 'nada absoluta' y 'lógicas contradictorias' que articulan 'ser' y 'nada' —recordemos que el *Sutra del corazón* señala: la forma es vacío y el vacío es forma—, conceptos que no tendrían cabida en la filosofía occidental. Con ellos se busca escapar del carácter *noético* tradicional heredado por la filosofía platónica para hacer referencia a la inmediatez de la experiencia que se hace patente en el abandono y vaciamiento del yo, permitiendo una relación más estrecha —más "real"— con la realidad.[3] Así, el objetivo principal es la fragmentación del yo, una crítica a la autoidentidad y una comunión con la realidad como eje de transformación de la *praxis*.

> Es necesario que [...] el yo se impulse más lejos, llegue a un *punto muerto*, y *colapse* por medio del *total* entendimiento de lo interminable e inaprehensible con todo su cuerpo y mente. Caer en cuenta de que el verdadero Sí Mismo es realmente inaprehensible es darse cuenta de que el verdadero Sí Mismo está vacío y es inexistente. Esto significa que no hay un trayecto continuo de la primera etapa a la segunda, sino una discontinuidad que sólo se puede superar por un salto en el que el yo es destruido completamente.[4]

[3] *Vid.* Raimon Panikkar, "Prólogo", en J. W. Heisig, *Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la escuela de Kioto*. Barcelona, Herder, 2002, pp. 13 y ss.; Toshiniko Izutsu, *Hacia una filosofía del budismo zen*. Trad. de Raquel Bouso García. Madrid, Trotta, 2009, pp. 10 y ss.

[4] En el texto original: "it is necessary that [...] the ego-self push itself further, *come to a deadlock*, and *collapse* through the *total* realization of endlessness and unattainability with its whole body and mind. To realize that the true Self is really unattainable is to realize that the true Self is empty and nonexistent. This means that there is no continuous path from the first stage to the second, but rather a discontinuity which can be overcome only by a leap in which the ego-self is radically and completely broken through". (Masao Abe,

Es así que, con tales lineamientos, Hajime Tanabe logra emprender una crítica al pensamiento moderno de Occidente, mostrando la estrecha relación entre religión y filosofía, permitiendo de esta manera que, a través del puente establecido entre la filosofía occidental y el budismo, Tanabe logre la construcción de una ontología que guarda en sí las bases para una lógica discontinua en cuyo núcleo la mediación de la nada absoluta haga posible de manera continua la libertad, y pensar así de otro modo la historia.

La nada como mediación

La *metanoesis*, basada en la doctrina contenida en el texto *Kyōgyōshinshō*, escrito por el monje Shinran, así como en la dialéctica relacional desarrollada por Tanabe a partir de su interpretación de la dialéctica hegeliana y del pensamiento de Heráclito, consiste en un proceso que va más allá de la simple relación de un sujeto con un objeto, o de un sujeto con un otro; es, más bien, una *dialéctica tensional de relaciones* donde no tienen lugar relaciones particulares sino un entramado de relaciones que constituye *en sí* el constante devenir de la historia en proceso continuo de resolver su propia identidad.[5] Ahora bien, siendo que el mundo del ser en su totalidad es en sí una realidad en un continuo proceso de formarse, *no hay cosa que exista que no esté mediada* por la nada. Se puede ver así cómo es que Tanabe sigue el camino recorrido por Hegel, para quien en su análisis de la consciencia servil da cuenta de la necesidad de otro para el despertar de un yo autoconsciente. James Heisig, uno de los grandes expertos en Hajime Tanabe, explica:

> Si el hecho primario de la individualidad tenía que clarificarse en términos de la relación entre una cosa y otra, el ejemplo paradigmático de ésta se halla en el despertar del yo consciente a través de la consciencia de un otro que no es el yo. La autosuficiencia de la noción de 'sustancia' es, en un sentido

---

"Zen is not a Philosophy, but...", en *Zen and Western Thought*. Honolulu, Universidad de Hawai, 1985, p. 9.)

[5] *Cf.* J. W. Heisig, *op. cit.*, pp. 159 y ss.

> demasiado obvio, una ficción, y no sirve de base para explicar qué hace que el individuo que es, sea. La esencia de los ítems individuales que componen el mundo sólo puede ser asida como función de la relatividad radical de cada cual para con los otros que están a su alrededor.[6]

Tal es el sustrato histórico en el que la realidad se desenvuelve siguiendo la dialéctica que tiene lugar entre las relaciones, siendo incluso éstas mediadas por otras relaciones. Sin embargo, la teleología racional e histórica hegeliana es insostenible, ya que presentaría un Ser supremo, *existente*, exento de la dialéctica ya establecida. En efecto, la teleología tiene únicamente sentido *dentro* de la historia, siendo así una petición de principio el establecerle como un principio de ella. Así, *la nada se presenta como el fundamento mediador que posibilita la relatividad de las relaciones históricas*. La nada, para Tanabe, por definición, no puede pertenecer al mundo del ser, por lo que es *absoluta, transhistórica y universal*.[7] A su vez, se manifiesta en el mundo del ser "en las actividades éticas de una *praxis* de la autonegación del yo",[8] otorgando así una unidad trascendental a la historia en tanto que funciona como la mediación que supedita el dinamismo dialéctico característico del ser y de su historia.[9]

Finalmente, la filosofía se muestra como la *disciplina de la nada*. A pesar de su constante presencia en las relaciones históricas, las ciencias tienen como objeto el ser, y no la nada. Así, incluso disciplinas como la religión o el arte, las cuales tienen una relación directa con la nada, desvían su atención hacia los fenómenos históricos, superándolas la primera a través de la fe, y la segunda, a través del sentimiento. En efecto, únicamente la filosofía, en tanto estudio de la existencia como tal, se ve en la necesidad de abordar la nada académicamente, ya que *el ser sólo puede conocerse a través de la mediación de la nada*. Sin embargo, el actuar de la nada es visible únicamente a partir de las *acciones libres*, y unos ejemplos paradigmáticos de éstas son la fe religiosa y el crear artístico, que proporcionan a la filosofía la capacidad de su análisis académico. En efecto, el carácter moral del ser humano

[6] *Ibid*., p. 159. El uso de cursivas es mío.

[7] *Vid. ibid*., p. 160.

[8] *Ibid*., p. 163.

[9] *Cf. ibid*. pp. 162 y ss.

es reflejo y consecuencia de su capacidad excepcional de percatarse del proceso dialéctico de la realidad, de la mediación absoluta de la nada.[10]

La libertad

La *metanoética*, de acuerdo con Tanabe, es "el camino para una nueva filosofía del otro-poder, como la 'acción-fe-testimonio' de *zange*",[11] encerrando dentro de sí no sólo un análisis académico de la nada, propio de lo que sería el proceder de la filosofía tradicional, sino que es una completa *transformación* en la que, al reconocerse uno como mediado por la nada, se ve impelido a la *praxis*, siendo así que la filosofía de la historia se debe basar en la *metanoética*, ya que ésta es en sí un "historicismo radical".[12]

El proceso *metanoético* tiene un fundamento sólido. El proceso de arrepentimiento y aceptación de la propia incapacidad de autosalvación y la consecuente confesión y confianza en el 'otro poder', manifestado a través de la 'acción-fe-testimonio' de la *metanoética* expresa la irremediable ligazón que entrelaza de manera uniforme el pensamiento, la acción y la fe. La superación de la *noesis* en la práctica de una *metanoesis* —más allá de la mente— tiene como función principal el autodespertar del yo a la nada absoluta, elemento mediador de todas las relaciones que conforman el mundo del ser. Tal proceso de autodespertar encierra en sí el principio de libertad que Tanabe busca como elemento fundamental del proceso *metanoético*. La libertad es la expresión del acto espontáneo en el cual el ser relativo se somete voluntariamente al absoluto y así es transformado en un mediador de lo absoluto. Esta transformación muestra la esencia del ser humano como ser capaz de mediar a la nada en su manifestación en el ámbito del ser.

> La libertad se realiza únicamente a través de la acción creativa que se inicia en la nada y se localiza en el futuro; se trata de una acción absolutamente

[10] *Cf. ibid.*, p. 164.

[11] En la traducción al inglés: "the way to a new philosophy of Other-power as the 'action-faith-witness' of *zange*". (H. Tanabe, *Philosophy as Metanoetics*..., p. LI.)

[12] En inglés: "radical historicism". (*Ibid.*, p. LIV.)

> espontánea que surge de la nada. Planteado en términos formales, la libertad es la espontaneidad de la voluntad humana mediada por la nada, o la decisión espontánea del yo que voluntariamente se somete a sí misma a la nada, o la espontaneidad del ser relativo que se somete voluntariamente al absoluto y así es transformado en un mediador de lo absoluto, o la autodeterminación de la persona humana que obedece a Dios. Ya que Dios, como el absoluto, no es ser sino nada: el acto de la sumisión y obediencia que pertenece a la libertad representa una elección espontánea y autodeterminada por parte de la persona humana que no tiene restricciones externas. El individuo humano logra la libertad a través de la mediación de Dios, mientras Dios, a su vez, se realiza y se hace manifiesto a través de la mediación de la libertad humana.[13]

Así, el acto libre en tanto mediación del absoluto por parte del ser relativo no es más que la *expresión de la voluntad de nada*. Ésta es una voluntad que busca la "no-cosa" en tanto que se aparta, de manera simultánea, de su voluntad inmediata, abandonando así su propio deseo, expresando de esa manera el proceso que tiene lugar en el despertar a la budeidad o su naturaleza búdica.[14]

> Sólo aquellos cuyo deseo está libre de todo deseo pueden enfrentar su muerte con "naturalidad" y ser devueltos a la vida como aquel que ha muerto para el mundo y para el yo. Son sólo estos "muertos vivientes" quienes pueden desear la nada verdaderamente, y el yo que desee la nada puede llegar a una autorrealización como "voluntad sin voluntad".[15]

[13] En la traducción al inglés leemos: "Freedom is realized only through creative action initiated in nothingness and located in the future; it is absolutely spontaneous action developing out of nothingness. Put in formal terms, freedom is the spontaneity of human will mediated by nothingness; or the spontaneous decision of the self voluntarily submitting itself to nothingness; or the spontaneity of relative being voluntarily submitting itself to the absolute and thus being transformed into a mediator of the absolute; or the self-determination of the human person obedient to God. Since God, as the absolute, is not being but nothingness, the act of submission or obedience that belongs to freedom represents a spontaneous and self-determining choice on the part of human person, with no external restrictions. The human individual gains freedom through the mediation of God, while God in turn is realized and made manifest through the mediation of human freedom". (*Ibid*., p. 118.)

[14] *Vid. ibid*., pp. 118 y ss.

[15] En inglés: "—only those whose desire is free of all desire— can face their own death with 'naturaleness' and be restored to life as one who has died to the world and to self. Only

Sin embargo, resulta obvio que tal expresión de la autonegación del yo en favor de una "voluntad sin voluntad" pareciera estar reservada en todas las tradiciones éticas y religiosas a unos pocos "iluminados", como se muestra en la expresión "despertar de la budeidad", capaces de transformarse a sí mismos en mediadores de la nada en el ámbito del ser, negándose incluso a sí mismos y mostrando la realidad que *media* entre las relaciones *reales* y que pueden participar del acto ilimitado de la libertad. Ante ese predicamento Tanabe se permite —aunque no de manera categórica, sino como una mera insinuación— la identificación entre el *satori* de los santos y sabios y el *zange* —arrepentimiento— *metanoético*.[16]

No obstante, sin importar si se trata de *satori* o *zange*, el objetivo continúa siendo el mismo: se busca una disrupción del yo a partir de la crítica de la razón y de la lógica de la identidad, mostrando el carácter mediador y absoluto de la nada que se expresa precisamente en los momentos del actuar libre, en el que nos convertimos nosotros mismos en mediadores del absoluto, mediando así nuestra relación con los otros y dando paso a un actuar social solidario que permite no un enfrentamiento epistemológico, racional y filosófico —*noético*— con la realidad, sino funcionando como un *actuar-en-el mundo*. Así, "[la] realidad inmediata del ser humano como ser racional y social no se funda en ningún estado o modo de ser más elevado, sino en una nada absoluta que a la vez abraza y penetra las contradicciones inherentes y la nada relativa que aparece en los límites del ser".[17]

En efecto, la nada, en tanto "sujeto" de la mediación absoluta, es el principio que se encuentra detrás de la conversión de los individuos y que permite la transformación de la *especificidad*[18] sociocultural que da a

---

for such 'living dead' as these can nothingness be truly willed, and the self that wills nothingness be brought to self-realization as 'will without willing'". (*Ibid*., p. 120.)

[16] *Vid*. *ibid*. pp. 125 y ss.

[17] J. W. Heisig, *op. cit*., p. 172.

[18] La 'lógica de lo específico' y la 'dimensión de lo específico' son conceptos que Tanabe construye a partir de la lectura de *Las dos fuentes de la moral y la religión*, de Henry Bergson, en un ensayo de 1934 titulado *La lógica de la existencia social*. Lo 'específico' constituye un ámbito *histórico sociocultural*, inconsciente e irracional, en el que la sociedad "filtra la manera en que la razón procesa la interacción entre lo real y lo ideal". Se trata del eslabón que une lo universal (el género) con el individuo. Su función es similar a las categorías trascendenta-

la individualidad su inmediatez. Sin embargo, la nada no funciona únicamente como un agente mediador de lo específico (ámbito histórico), sino que es a su vez un agente negador de toda especificidad (momento histórico concreto), dirigiendo a la razón "a un *telos* más profundo que las tradiciones y las modas particulares". Así, por ejemplo, dentro del carácter práctico, la nada, a través de la fe religiosa, se constituye en la vía de salvación de lo específico, siendo no más que la disrupción de la autoconsciencia del yo. De igual forma, en un carácter ontológico, la fe religiosa niega toda forma inmediata (independiente de la mediación de la nada absoluta) de especificidad, tanto del ser autosubsistente de los individuos como de la existencia de la especie humana como universal.

La religión

La fe religiosa, tal y como la entiende Tanabe, impele al acto moral *libre*, en el cual la mediación del absoluto (nada absoluta) es mediado por el relativo, mostrando una vacuidad absoluta entre las relaciones. Cuando la nada absoluta media por completo lo relativo, una indeterminación homogénea fractura los límites de la identidad y de la razón propiciada por la disrupción absoluta del yo como crítica absoluta. La libertad, así, escapa de la causalidad, encontrándose garantizada por la mediación absoluta que permea toda relación existente tanto entre un sujeto con otro, ejemplificada en la solidaridad social, como entre el sujeto y el absoluto, dando paso al ámbito de la religión y el arte.

A través de la consideración que Tanabe realiza de la filosofía de la libertad, más expresamente del pensamiento de Schelling, es posible comprender la supremacía de la religión sobre la ética, a diferencia de lo sostenido por el pensamiento de Kant.[19] Así, el deber ético queda diferenciado del imperativo categórico o de una acción regulada por un ideal, y a través de la práctica *metanoética* y de la acción-fe-testimonio, el 'propio poder' es

---

les kantianas, con la diferencia de que esta dimensión se encuentra sometida al "historicismo radical" característico del pensamiento de Tanabe. (*Cf. ibid*., pp. 167 y ss.)

[19] *Vid*. H. Tanabe, *op. cit.*, pp. 138 y ss.

transferido al 'otro poder', haciendo de la acción moral una acción de la no-acción, cuyo fin es mediar la transformación mutua del ser y la nada, estableciéndose así un τέλος histórico que se manifiesta en el actuar en favor de una edificación de un mundo de paz a través del amor. El amor no es más que la manifestación del obrar de la nada absoluta. "Un Dios que es amor [...] se reduce a nada para siempre y [...] se da completamente al otro".[20] Así, al tener a la nada como principio, incluso Dios no actúa directamente a causa de su voluntad, sino que mantiene el principio de mediación de voluntad sin voluntad. El autovaciarse, la negación de sí mismo, tiene lugar en el acto del amor, acto a través del cual es posible la experimentación de la actividad de Dios en el mundo. La negación de sí, el amor de Dios, se convierte así en amor al prójimo.[21] Cabe aclarar, sin embargo, la renuencia con la que Tanabe evita la identificación de la nada absoluta con un Dios propio de una religión teísta; el Dios identificado con la nada absoluta de la *metanoética* es, a su vez, absoluto: un principio de indeterminación, sin cualidades ni atributos, antisustancial, que burla la autoidentidad.

De esta manera es posible comprender el carácter preeminente de la religión dentro del pensamiento de Tanabe y su primacía respecto de la ética. En efecto, una parte fundamental dentro de la crítica de la razón consiste en que, a partir de la persuasión de la razón de sus propias debilidades, es posible mostrar que esta paradoja es superable a partir de la dimensión religiosa. Con lo cual, Tanabe busca recobrar el fundamento original en donde religión y filosofía confiaban una en la otra, siendo así una filosofía-en-religión. Aquí es importante recordar las numerosas ocasiones en que Tanabe se refiere a la *metanoética* como una filosofía que no es filosofía.

La importancia de la dimensión religiosa es que, al ser la nada absoluta un ámbito diferente al mundo objetivo, ésta tiene la posibilidad de convertirse en fe. Así, la fe en la rendición al 'otro poder' se muestra no como un objeto, sino como un poder capaz de quebrar la dualidad sujeto-objeto de la razón en una actividad volcada al instante. Con ello, la nada absoluta y su mediación a partir del acto libre de rendición al 'otro poder' se muestra como el 'poder' que media en todo lo que ocurre en el mundo del ser y el devenir.[22]

[20] J. W. Heisig, *op. cit.*, p. 212.

[21] *Cf. ibid.* pp. 211 y ss.

De modo que la fe es un acto de libertad en que el ser relativo se concibe a sí mismo como un mediador de Dios, ser cuya única acción es el constante autovaciamiento y autonegación, a través de lo cual hace posible la consideración del otro, dando paso al amor como vector anonadante de la actividad religiosa. En efecto, la culminación del proceso *metanoético* encuentra su eco en la acción de *gensō*, el regresar de la Tierra Pura al mundo actual para trabajar en la salvación de los otros, así se

consuma la transición del 'propio poder' al 'otro poder'. La *metanoética* está definida desde el movimiento circular de la compasión, al permitir la doble acción de *ōsō* y *gensō*. La primera fase (*ōsō*) "consiste en el despertar uno mismo a su incapacidad de salvarse a sí mismo",[23] siguiéndose de ella el abandono del 'propio poder' al 'otro poder', camino que conduce a la Tierra Pura, de acuerdo con la doctrina del budismo de la Tierra Pura de Shinran. La segunda fase (*gensō*) consiste en regresar de la Tierra Pura a este mundo para trabajar en la salvación de los demás individuos, de manera similar al mito del *bodhisattva* Dharmakara.[24] El objetivo de la *metanoética* de Tanabe se encuentra en la realización y participación del proceso de *ōsō* y *gensō*.

De esta manera, la teleología histórica en favor de un mundo en paz se desprende de un acto de fe, que constituye en sí la negación del ser relativo en favor del 'otro poder' que, como 'nada absoluta', media a través de la crítica a la identidad y se manifiesta a través del impulso ético del amor. La libertad se expresa así como fundamento de este acto de fe primordial para el desarrollo del proceso *metanoético*.

El arte

La importancia de la religión dentro del planteamiento ético-político que sirve de trasfondo a *La filosofía como metanoética* no niega un carácter especial dentro de la experiencia de la vacuidad a la experiencia artística, ya

[22] *Idem.*

[23] *Vid. ibid.*, p. 214.

[24] *Idem.*

sea en el placer del sentimiento sublime o en el acto *poiético*. Si bien Tanabe no hace una mención expresa de una teoría estética dentro de su planteamiento *metanoético*, es posible encontrar conclusiones en el pensamiento de Nishida, quien, a pesar de haber sostenido una importante controversia y de distanciarse de quien fuera su discípulo, trabaja con la misma idea rectora de la nada como fundamento indeterminado de la relación y mediación entre las cosas. Así, en un pequeño ensayo titulado *Una explicación sobre la belleza*, Nishida aborda el problema de ésta y rechaza las definiciones "estéticas" que se han dado de ella (tomando en cuenta, principalmente, aquellas en las que se intenta explicar el placer de la contemplación artística a partir de consideraciones materiales en relación con los sentidos y que incluso alcanzan momentos de hedonismo). Ahí, admite que la belleza es un *placer*; sin embargo, se apresura a anotar que existe una diferencia *esencial* entre el placer artístico y el placer sensual. En efecto, junto con Kant, Nishida considera a la belleza como un placer desligado del propio ego y cuya vivencia se da de manera instantánea. Un éx-tasis, un salir del yo que se expresa a través de la experiencia del no-yo alcanzada únicamente a partir de la 'inspiración divina del arte'.[25]

Tal relación entre arte y divinidad no debe pasar inadvertida, ya que es de esta manera como es comprensible la particular relación existente entre arte y verdad. En efecto, en el arte se da una expresión de una *realidad ideal* que se encuentra en consonancia con una verdad diferente de la verdad inteligible —*noética*. Dicha verdad es intuitiva, inefable: "surge ante nosotros como un estímulo que nos impacta de repente desde el fondo del corazón".[26] La relación entre esa verdad intuitiva y el arte se basa precisamente en el hecho —ya mencionado— de que la experiencia de la belleza propicia un desapego del ego que permite acceder a la realidad a partir de un punto de vista diferente al *noético*. La realidad, mediante el arte, es "percibida con los ojos de Dios" y se muestran los secretos más hondos del universo. Esta relación es propiciada por el desapego del yo, ya que permite que nos hagamos uno con la realidad. Mientras que la verdad lógica se caracteriza por

[25] Kitaro Nishida, "Una explicación sobre la belleza", en *Pensar desde la nada. Ensayos de filosofía oriental*. Salamanca, Sígueme, 2006, p. 14.

[26] *Ibid*., p. 15.

el pensar, la verdad intuitiva propia del arte es sublime, ya que trasciende toda distinción intelectual.[27]

La obra de arte, así, tiene una función de *símbolo*,[28] capaz de trascender las expresiones y formaciones culturales e incorporar, de ese modo, la mediación absoluta, mostrando a través de la ποίησις (acto libre y simbólico) el hecho de que detrás de cada intuición se encuentra la nada, siendo así que todo es un símbolo de ésta. También en la lógica irracional y en el recurso lingüístico de la paradoja es posible encontrar tal función del símbolo, caracterizada, sobre todo, por el movimiento acción-respuesta necesario para comprenderlo. Así, Tanabe explica que en la contemplación estética "la existencia material y el significado espiritual del símbolo no coinciden inmediata e inseparablemente aquí como lo son en la expresión, pero se encuentran [...] unidos relativamente por medio de la acción".[29]

No obstante, Nishida establece una diferencia entre el salir de sí propiciado por la experiencia del desapego del yo en la contemplación de la belleza y el salir de sí garantizado por la religión. En efecto, mientras que la contemplación de la obra de arte nos permite comulgar con la realidad como un uno indiferenciado, tal sensación permanece de manera limitada, momentánea, y se encuentra supeditada a la constante experiencia de la belleza, mientras que el sublime religioso es eterno, pues incluso el actuar moral se encuentra inmerso en el reino de las diferencias, y su salir de sí no es por completo *puro*. Es únicamente en el momento en el en que el yo logra salir de sí de modo definitivo cuando el actuar moral alcanza el sublime vaciamiento de sí y la experiencia universal de la 'nada' como mediador en el que no existe diferencia alguna entre moral y religión.[30]

[27] *Vid. ibid.*, pp. 14-16.

[28] *Vid.* Jeffrey Wattles, "Dialectic and Religious Experience in Tanabe Hajime's Philosophy as Metanoetics", en Taitetsu Unno y James W. Heisig, eds., *The Religious Philosophy of Tanabe Hajime*. Berkeley, Asian Humanities Press, 1990. También disponible en línea: <https://sites.google.com/a/kent.edu/jwattles/home/comparative-religious-thought/buddhism/tanabe-hajime—the-full-text>. [Consulta: 23 de enero, 2013.]

[29] En el texto en inglés: "The material existence and spiritual meaning of the symbol do not coincide immediately and inseparably here as they do in expresion, but are [...] united relatively through action". (H. Tanabe, *Philosophy as Metanoetics*, p. 263.)

[30] *Cf.* K. Nishida, "Una explicación sobre la belleza", en *op. cit.*, p. 16.

Las consideraciones anteriores se encuentran en estrecha relación y diálogo con la lógica planteada por Tanabe. Así, Nishida encuentra, de igual forma, una contradicción inherente a toda lógica representativa a partir de la cual es posible dar ese paso hacia la mediación de un no-ser absoluto que garantice la especificidad del individuo, aunque siempre en relación con una 'nada' que permea toda la realidad.[31] Esta ontología resulta crucial para comprender el carácter *noético* de *zange* y permite comprender, de una mejor manera, el carácter "divino" de la creación artística, ya que al igual que la religión y su mediación a través del amor, el acto libre de ποίησις es capaz de propiciar la disrupción de la autoidentidad lógica y arrojarnos directamente a la mediación de la 'nada absoluta', la cual nos permite una experiencia de la *voluntad sin voluntad*, que es el camino de iluminación y salvación propuesto por Tanabe en su *Filosofía como metanoética*.

[31] *Cf*. K. Nishida, "Sobre mi modo de pensar", *ibid*., pp. 19-20.

La dinámica desustancializadora y la apertura infinita en Keiji Nishitani, Shizuteru Ueda y Masao Abe. Sobre los filósofos de la escuela de Kioto

Rebeca Maldonado

> Se perdió el acaecer del ocultamiento y con ello la necesidad de fundarlo en su conexión interna con el esenciarse de la apertura.
>
> Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*

Atender las más prominentes lecturas de la ontología contemporánea, como la de Nietzsche, Heidegger, Deleuze, Lévinas, Derrida, etcétera, se revela imperioso, por haber logrado una lectura de la esencia de la metafísica occidental en su conjunto y haber hecho visible otro modo de ser capaz de producir desvíos o alterar procedimientos de pensamiento enquistados y anidados en todos los modos de percibir, comprender, actuar y proyectar de los seres humanos. Si lográramos escuchar dichas lecturas, producidas en el siglo xx, sin sectarismos y, momentáneamente, sin otro ánimo más que el del asombro ante el pensamiento, por ser creador de maravillosos procedimientos de desjerarquización, horizontalización, desubjetivación, desustancialización, estaríamos ante el *mysterium tremendum* que es el pensar y comprenderíamos que la ontología tiene otro cuño, que no es la pregunta por el ser en cuanto ser, sino la pregunta por otro modo de ser en cuanto otro modo de pensar y de vivir. La cantera ontológica del siglo xx busca otros modos de ser desde otros modos de pensar, y es una de las vetas más preciadas la escuela de Kioto.

Keiji Nishitani, Shizuteru Ueda y Masao Abe nos muestran, cada uno, una ontología del despertar en el zen. En estas ontologías el yo es el problema humano fundamental. Ellos tematizan en sus obras el problema del yo como un anclaje, como un grillete, como un agujero, de la misma manera en que lo hicieron los maestros zen de la tradición, tal como lo hizo el monje zen Sōkaku al denominar el yo "agujero de la morada del

demonio",[1] esto es, un ámbito del cual no se puede salir, causa de que la taza esté absolutamente llena,[2] causa de hallarnos "imperceptiblemente atados".[3] Como maestro zen, Rinzai (también conocido como Lin-chi), exhortaba a sus alumnos sin comedimientos, mediante golpes y gritos, a dar sin descanso con el "hombre sin rango", con "el hombre sin rostro", "el hombre real sin situación".[4]

Para el zen, el yo vive una situación de encierro, y a tal situación de encierro y encapsulamiento en cuanto que yo, Keiji Nishitani le llama "campo de la consciencia":

> Considerar las cosas desde el punto de vista del yo es ver [las cosas] siempre como *meros objetos* [...]. Esto quiere decir asumir *una posición frente* a las cosas desde la cual *el yo y las cosas permanecen separados uno de otro*. Este punto de vista de separación sujeto-objeto, u oposición interior/exterior, es lo que llamamos el "campo de la consciencia". Y en tal campo normalmente relacionamos las cosas por medio de conceptos y representaciones.[5]

Al internarnos en el complejo nudo de problemas que los filósofos de la escuela de Kioto tratan, vemos que están reinterpretando el origen del sufrimiento y el fin del mismo siguiendo lo planteado por el Buda histórico. Más de veinticuatro siglos más tarde, esta escuela dirá que, sin excepción, el yo es el campo del sufrimiento por ser el campo de la separación y de la escisión. Nos dice Masao Abe:

[1] Heinrich Dumoulin, *Zen Buddhism: A History (Japan)*. Bloomington, Indiana, Canadá, World Wisdom, 2005, p. 371.

[2] Nos referimos a la historia del maestro Nan-in, que al servir té a un alumno, siguió llenando la taza con naturalidad aun cuando ya la había llenado, el alumno le dijo: "Pare, por favor, está llena hasta el tope", a lo cual el maestro contesta: "Como esta taza, estás lleno tú de tus propias especulaciones y opiniones". (*Cf. Carne de zen, huesos de zen. Antología de historias antiguas del budismo zen*. Trad. de Ramón Vázquez Jiménez. Madrid, EDAF, 2000, p. 21.)

[3] Shizuteru Ueda, *Zen y filosofía.* Barcelona, Herder, 2004, p. 29.

[4] *Las enseñanzas zen del maestro Lin-chi*. Ed. de Burton Watson. Barcelona, Los Libros de la Liebre de Marzo, 1999, p. 47.

[5] Keiji Nishitani, *La religión y la nada*. Madrid, Siruela, 2003, p. 46.

> El autoextrañamiento y la ansiedad *no son algo accidental* al yo-mismo, sino algo inherente a su estructura. Ser humano es ser un problema para uno mismo, sin consideración de cultura, clase, sexo, nacionalidad o la época en la cual se viva. Ser humano es ser un yo-mismo; ser un yo-mismo significa estar cortados del mundo y de uno mismo, y ser cortados del mundo y de uno mismo implica estar en constante ansiedad.[6]

De la misma manera, nos dice Shizuteru Ueda:

> En el aprehenderse-a-sí-mismo autosustancializador, el budismo descubre el fondo de los males del hombre, para el hombre y para todo ente. En la obcecación, los hombres se odian en la lucha por la posesión de la naturaleza y de las cosas; es el movimiento invertido del yo egoísta, que provoca desgracia por doquier.[7]

De manera que el problema del ser humano en cuanto estructura egótica autorreferencial es un problema ontológico, dado que el yo como ámbito de todos los distanciamientos, de todas las escisiones, de todas las separaciones, hace que estemos cortados de la realidad de raíz. Estos filósofos fueron muy incisivos al proponer que ver la realidad desde nosotros, desde nuestra consciencia, desde nuestros intereses, tiene como correlato no sólo el objetivismo y el absurdo de pensar que sólo hay un objeto desde el ámbito de la representación, sino además el egoísmo, la soledad y el aislamiento.

¿Cómo puede darse el acontecer de la apertura? Para dichos filósofos sólo del atravesar (*Durchbruch*) desde el yo los fuegos purgativos de la nihilidad puede darse el ser de la cosa misma desde sí misma a la par que el yo verdadero como sí mismo. A este darse es lo que llamaremos dinamicidad del zen.

Frente a la gran lectura exclusivamente religiosa de la conversión que realizaron Hajime Tanabe, Nishitani, Ueda y Abe, prestaron toda su atención al acontecer de la apertura como un hacerse presente la realidad de las cosas y del sí mismo en cuanto tal en simultaneidad, sin descuidar un ápice la implicación eticorreligiosa de tal acontecer. La dinámica del zen

[6] Masao Abe, *Zen and Western Thought*. Honolulu, Universidad de Hawái, 1985, p. 6.

[7] S. Ueda, *Zen y filosofía*. Barcelona, Herder, 2004, p. 109.

propuesta por estos pensadores asume el pensar del *Ereignis* de Heidegger, en tanto que la *Kehre* o giro propuesto puede plantearse como abandono y ocaso de la verdad del ente y el giro hacia la pregunta por la verdad del ser, en cuanto la relación entre el ocultamiento (*Verbergung*) y el esenciarse de la apertura (*Offenheit*) como esenciarse del ser, y en él, del *Dasein* mismo. Tanto en Heidegger como en los filósofos de la escuela de Kioto mencionados, se tendrá una visión transformada del hombre y del ente en simultaneidad, la cual se puede traducir en un abandono del egocentrismo y una devolución de la dignidad de los entes —pues ya no son materia de consumo—, desde otro ámbito que no es egoidad sino apertura.

La dinamicidad del zen como dinamicidad del verdadero yo

El maestro zen Hakuin, que vivió en el siglo XVIII, tematizó la dinámica interna del zen como Gran Duda-Gran Muerte-Gran-Resurrección. Hakuin, según el informe presentado por Heinrich Dumoulin, dio cuenta desde su iluminación más temprana del aparecer de la gran duda sobre el yo mediante el trabajo con el *koan*. Con esta palabra nos referimos a la pregunta enigmática y paradójica, que repitiéndose una y otra vez por el practicante ayuda a despertar la gran duda sobre el yo: "¿cuál es tu verdadero rostro antes del nacimiento de tus padres?", o "¿cuál es el sonido de una sola mano?"[8] Así, Hakuin relata que durante la práctica del *koan mu* o "nada" aconteció lo siguiente:

> De repente una gran duda se manifestó detrás de mí. Yo era como un pensamiento, yo era un sólido congelado en medio de una plancha de hielo extendiéndose cientos de kilómetros. Una pureza llenó mi cerebro y yo no podía ni avanzar ni regresar. Todas las intenciones y propósitos estaban fuera de mi mente y sólo *mu* permaneció.[9]

[8] P. Kapleau, *Los tres pilares del zen. Enseñanza, práctica e iluminación*. México, Árbol, 2005, p. 73.

[9] H. Dumoulin, *op. cit.*, p. 370.

Hakuin está expresando el 'ser-uno-con-el-*koan*', porque uno mismo, en su integridad, se ha vuelto un signo de interrogación, una duda de la cual no es posible ni salir ni entrar, ni avanzar ni devolverse. "En el fondo de la gran duda —dice Hakuin— descansa el gran despertar. Si tú dudas con ahínco, tú despertarás plenamente".[10] La experiencia de la iluminación está, pues, condicionada por la Gran Duda.[11]

Tal estado de Gran Duda es el estado de gran resquebrajamiento, que Nishitani lo expresa como ruptura o apertura del campo de la consciencia y el surgimiento del campo de la nihilidad, donde el yo, junto con todas las cosas, se vuelve un signo de interrogación, y por eso es un estado de Gran Duda. Ahora bien, Hakuin narra que en medio de la Gran Duda:

> [...] aconteció que escuché el sonido de la campana del templo y fui repentinamente transformado. Fue como si una placa de hielo hubiera sido resquebrajada o una torre de jade hubiera caído con estrépito. [...] Todas mis antiguas dudas desaparecieron como si el hielo se hubiese derretido. En voz baja dije: "Maravilloso, maravilloso. No hay ciclo de nacimiento y muerte a través del cual uno transcurra. No hay iluminación que buscar. Los 1 007 *koan* transmitidos desde el pasado no tienen el más mínimo valor absolutamente".[12]

Así, el acontecimiento de la transformación del yo, que desde la Gran Duda alcanza la Gran Muerte-Gran-Resurrección, podemos pensarlo como la dinamicidad del verdadero yo y que, según Hakuin, ese estado del

[10] *Ibid.*, p. 381.

[11] Hakuin lo dice brevemente así: "Si se toma un *koan* y lo investigas cada vez más con mayor intensidad, tu mente morirá y tu voluntad será destruida. Hay, sin embargo, un vasto y vacío abismo ante ti, sin lugar alguno para tus manos y pies. Estás frente a la muerte y los sentimientos en tu pecho son como llamas. Entonces eres uno con el *koan*, y ambos, mente y cuerpo, son desamarrados, deshechos. Esto es conocido como el tiempo donde las manos están relajadas sobre el abismo. Entonces, cuando de repente vuelvas a la vida, sentirás el gozo de alguien que toma agua y no sabe si es fría o caliente. Esto es conocido como el renacimiento en la Tierra Pura. Esto es conocido como ver en la propia naturaleza. No dudes de que sin ver en la propia naturaleza no puedes devenir un Buda; sin ver en la propia naturaleza no hay Tierra Pura". (*Ibid.*, p. 382.)

[12] *Ibid.*, p. 370.

verdadero rostro o la naturaleza de Buda, es el estado "en el cual no eres hombre ni mujer, ni sabio ni estúpido, ni existe nacimiento ni muerte, y en el cual solamente hay un vasto vacío, donde la distinción entre noche y día no es vista, y el cuerpo y la mente son perdidos".[13]

A pesar de tan valioso testimonio de despertar, éste permanecerá incompleto, sin algo que Nishitani propone y que es la religión: 'religión' es realizar la realidad en nosotros, lo cual significa que "estamos en contacto con nosotros mismos, en un modo en que estamos en contacto con las cosas desde ellas mismas".[14]

Para Nishitani, Abe y Ueda se trata del contexto móvil de la apertura infinita,[15] desde la cual es posible el surgir o aparecer de la realidad en cuanto tal. Se podrá adivinar entonces que tales filósofos expresan el esenciarse de la apertura infinita cada uno a su manera, creando una fenomenología del zen que a continuación esbozaremos, desde una clara herencia heideggeriana.

Nishitani traduciría la autointerpretación de la experiencia del despertar de Hakuin como Gran Duda, Gran Muerte y Gran Resurrección como el desplazamiento del campo de la consciencia a través de la apertura del campo de la nihilidad y su transformación en campo del *śūnyatā*.

Al estudiar a Nishitani es importante no obviar el campo de la nihilidad, pues de hacerlo nos perderíamos la posibilidad de todo surgimiento. Para Nishitani, el que en la Gran Duda como Gran Muerte descanse completamente la Gran Resurrección fue muy revelador, contribuyendo a una dilucidación del nihilismo no en términos de un final de Occidente, sino como dinámica del ser en su mostrarse.

[13] *Ibid.*, p. 380.

[14] K. Nishitani, *op. cit.*, p. 46.

[15] Heidegger desarrolla la apertura (*Offenheit*) más allá de lo dicho por él en *Ser y tiempo*, donde el *Da* es el ámbito de la comprensión, del encontrarse y del lenguaje, lo cual quiere decir que desde el encontrarse o temple de ánimo la comprensión es articulada como lenguaje; en *Aportes a la filosofía*, el *Da* es el lugar del desocultamiento desde el ocultamiento y, por lo tanto, lugar de la verdad del ser. El hombre como *Dasein* es el esenciarse de la apertura como como claro del ser y lugar de la contienda Mundo-Tierra. (M. Heidegger, *Aportes a la filosofía*. Trad. de Dina V. Picotti C. Buenos Aires, Biblos, 2003, frags. 171 y 173.)

En este sentido, su meditación sobre la nihilidad resulta muy cercana a la fenomenología de lo inaparente de Heidegger en cuanto piensa el ocultamiento, el rehusarse y la sustracción como "camino que conduce allí y deja mostrarse a aquello ante lo cual es conducido".[16] En tal fenomenología de lo inaparente el des-ocultamiento es algo que pertenece al ocultamiento y es además el corazón mismo de la *alétheia*. El ocultamiento en los filósofos que nos ocupan, como veremos, es la vacuidad.

Pero ¿cuál es el camino que se abre desde la ruptura del campo de la consciencia y apertura del campo de la nihilidad en Nishitani hasta la vacuidad?

La apertura del abismo de la nihilidad como derrumbe del campo de la consciencia refiere a la desactualización de todas las cosas, volviendo lo cotidiano en inhabitual; lo familiar, en extraño; lo conocido, en desconocido; lo cercano, en lejano.

Por ese camino *las cosas* y nosotros mismos nos volvemos un signo de interrogación. Esta generalizada puesta en cuestión del yo y de las cosas hace de la nihilidad el campo de la anulación, lo cual, en términos de Heidegger, es *lethé*, ocultación, retracción, anonadamiento, *Nichtung*.[17]

Los ejemplos de Nishitani son muy elocuentes, pues de pronto un amigo se vuelve extraño, de pronto no sabemos a dónde va la rosa del jardín; pero es justo eso lo inicial del inicio, como pensara Heidegger.

Pues en este volverse irreales las cosas, para Nishitani, por primera vez (y subrayo lo de *por primera vez*), se vuelven reales. Descubriéndose entonces que todas las cosas, por bellas, majestuosas o inmensas que parezcan, tienen la nihilidad en su fondo. Ocaso, caída y ocultación del ente, que hace que las cosas ahora "surjan más realmente".[18]

Heidegger, en *Sobre el comienzo*, dice: "la ocultación en lo más propio es el cumplimiento del ser *con* el inicial anonadamiento".[19] Para Nishitani

[16] M. Heidegger, *Seminario de Zähringer* [en línea]. <http://www.heideggeriana.com.ar/textos/zahringen.htm>. [Consulta: 17 de mayo, 2013.]

[17] *Vid*. M. Heidegger, "El salto", en *Aportes a la filosofía. Sobre el comienzo*. Trad. de Dina V. Picotti C. Buenos Aires, Biblos, 2007; *Preguntas fundamentales de la filosofía*. Trad. de Pablo Sandoval Villarroel. Ed. y pról. de Jorge Acevedo Guerra. Santiago de Chile, Universidad de Chile, 2006.

[18] K. Nishitani, *op. cit.*, p. 164.

[19] M. Heidegger, *Sobre el comienzo*, frag. 64, p. 80.

sólo cuando se despliega el campo de la nihilidad por completo, damos con el lugar del ser, el lugar donde las cosas surgen realmente. Es decir, sólo desde la nihilidad y su completo despliegue alcanzamos el ámbito raíz de las cosas —porque hace que las cosas puedan surgir y acontecer—, al cual Nishitani llama terruño del ser o vacuidad (*śūnyatā*).

Para Nishitani, el terruño del ser es la vacuidad, es en el ámbito de suma dispersión y desactualización donde las cosas se manifiestan, encuentran

su propio modo de ser y al mismo tiempo son devueltas al ser. Lugar donde forma es no forma, donde ser y no ser se dan en simultaneidad. Dice Nishitani: "todo lo que es, en esencia, es fluctuante, apariencia ilusoria".[20]

A Nishitani, además, no le satisfacía la distinción *dúnamis* y *enérgeia*, potencia y acto, que permitía pensar el movimiento en Aristóteles como paso del acto a la potencia y de la potencia al acto. Con ello, Aristóteles hace de la cosa misma un impulso a la forma, al enclaustramiento, negándole su propia *virtus* o su despliegue hasta las demás cosas y el despliegue de las demás cosas a ésta. Tal cosa, en su mismidad, es desde la vacuidad. En la vacuidad cada cosa es un lugar donde todas las cosas se concentran y reconcentran y alcanzan su propia *virtus*, encontrando la expresión de ello en "el asunto del pino, apréndelo del pino; el del bambú, del bambú", de Bashō.

Vacuidad es ese cruce de anulación y concentración en su mismidad, cruce de aniquilación y ser, cruce de cada cosa y todas las cosas, cruce de todas las cosas y esta cosa, cruce de forma y no forma, que Nishitani llama 'terruño del ser'.

Así, es en la anulación como encontramos el terruño del ser que es el campo del hacer ser, emerger, surgir, que es el campo además de la afirmación de todas las cosas porque desde esa reconcentración en el bambú o en el pino resulta que cada cosa es: "las cosas emergen al ser".[21]

En el campo de la vacuidad (donde es al unísono con la nada cada cosa, por pequeña que sea), ya no es más un ente indiferenciado, mera extensión, objeto de representación y hasta de consumo, sino un *ser samadhi*

[20] K. Nishitani, *op. cit.*, p. 186. Otro modo de decirlo es: "el ser de las cosas en la vacuidad es verdaderamente más real que lo que normalmente se toma por realidad (por ejemplo, su sustancia)" (p. 186).

[21] *Ibid.*, p. 179.

establecido en sí mismo que penetra todas las cosas. La expresión de esta aseveración es: "Una hoja que cae, otoño por todas partes".[22] Con esta ruptura de la forma, Nishitani realiza en la historia del pensamiento una de las más radicales conversiones de lo ente: cada cosa, por mínima que sea, en su carácter de hecho absoluto, en su reconcentración y recogimiento, es todas las cosas.[23]

Si la sustancialidad en la historia de la metafísica occidental refería al encierro de las cosas en sí mismas, Nishitani realiza su aperturidad, rompe el sortilegio de la forma, rompe el ser circunscrito a su aspecto, al hablar del sistema o ser *circumincesional*. Dice Nishitani: "incluso la cosa más diminuta despliega en su acto de ser la más completa red de interpenetración circumincesional que vincula a todas las cosas".[24] En ese sistema circumincesional cada cosa se revela como única, porque cada cosa es señor de todas las demás y a la vez sierva de todas las demás, cada cosa es fundamento de las demás cosas y se funda en todas las demás cosas.

En ese lugar de la vacuidad tanto el abismo de la nihilidad como la relación del dios y el hombre pueden acontecer. Un lugar donde el anverso del cielo puede acontecer en el reverso de la tierra, como dos lados simultáneos.

Estas referencias al dios y al hombre, al cielo y la tierra por parte de Nishitani, desde la vacuidad, revelan el influjo en su propio pensamiento de la cuaterna heideggeriana como relación de relaciones (Cielo-Tierra-Mortales y Divinos) que se abre desde la apertura del ocultarse que es el *Ereignis* o el acontecimiento apropiador. Para Nishitani, en la relacionalidad abierta por la vacuidad como apertura absoluta o apertura infinita, acontece, en suma, "una afirmación elemental de la existencia de todas las cosas (el mundo) y una afirmación elemental de nuestra propia existencia. El campo de simultaneidades que es la vacuidad es el de la gran afirmación".[25] El campo de la vacuidad es el juego de simultaneidades, de interpenetraciones,

[22] *Cf. ibid.*, pp. 185-186.

[23] Heidegger también piensa que desde el salto al claro "se modifican todas las referencias al 'ente'". (M. Heidegger, *Aportes...*, frag. 130, p. 204.)

[24] K. Nishitani, *op. cit.,* p. 208.

[25] *Ibid.,* p. 188.

que tejen —sin caer en la indiferencia— esto y lo otro, yo y tú, allá y acá, lo cual es imposible desde la razón.

Masao Abe y la apertura infinita

Teniendo en mente lo caminado hasta aquí, nos internaremos en la fenomenología del zen de Masao Abe, para quien la dinámica del zen puede desplegarse a través del dicho del maestro zen Ch'ing-yüan Wei-hsin, quien dijo:

> Hace treinta años, antes de que empezara a estudiar zen, dije: "Las montañas eran montañas y las aguas eran aguas".
>
> Después de haber llegado a captar en mi interior la verdad del zen a través de la enseñanza de un buen maestro, dije: "Las montañas no son montañas, las aguas no son aguas".
>
> Pero ahora, habiendo alcanzado la morada de descanso final [esto es, el Despertar], digo: "Las montañas son realmente montañas y las aguas son realmente aguas".

A través de lo dicho por Wei-hsin, Abe trazará la dinámica del zen desde la perspectiva de la Gran Duda sobre el yo. En el primer momento, afirmar que las montañas son montañas y las aguas, aguas, es la perspectiva de la dualidad sujeto y objeto, a la que le es propia la aprehensión objetivante y sustancializante que afirma "yo soy yo, y tú eres tú: yo no soy tú sino yo".[26]

Se trata de la afirmación del propio ego, que se sostiene en sí mismo en contraste con todos los otros y las demás cosas o, para abreviar, todo lo otro. Pero a este ego le será imposible no preguntarse: "¿Quién soy yo?" Al hacerlo surge la pregunta: ¿cuál yo? ¿El que pregunta o el interrogado? A este yo dividido, en sujeto y objeto se le revelará entonces "cómo el Sujeto genuino, como el verdadero yo, siempre debe estar detrás, siempre eludiendo nuestra captación".[27]

[26] "I am I, and you are you: I am not you, but I..." (M. Abe, o*p. cit.*, p. 5.)

[27] *Ibid.*, p. 6.

Así, preguntarnos ¿quién soy yo? conducirá al campo de la nihilidad de Nishitani en el cual la nihilidad alcanza tanto a las cosas como al yo mismo, porque dice Abe:

> No importa cuántas veces nos preguntemos, nuestro verdadero yo siempre está detrás, nunca puede encontrarse frente a nosotros. El verdadero yo es inaprehensible. Cuando uno se da cuenta de esto existencialmente con todo su ser, el sí mismo se derrumba.

Y junto con él desaparece el mundo objetivo.[28] Es entonces que al volverse inaprehensible el yo, las cosas también se vuelven inaprehensibles y éste es el punto en el que Wei-hsin afirma: "Las montañas no son montañas, las aguas no son aguas". Se trata de un punto muerto donde no hay diferenciación ni objetualización ni afirmación, ni sujeto ni objeto ni montañas ni aguas.

Como en Nishitani, la desactualización y la anulación, o como en Heidegger, el ocultamiento (*Verbergung*), para Abe, "la comprensión negativa es importante y necesaria para que la Realidad última pueda ser develada".[29]

De ahí el carácter transitorio de la nihilidad o del punto muerto al que se llega en el extrañamiento de la nihilidad. Para Abe, es necesario no detenerse en esta anulación, extrañamiento, nihilización. El colapso del yo es a la vez un salto, una discontinuidad en el que "darse cuenta de que el yo verdadero es realmente inaprehensible, es darse cuenta de que el yo verdadero es vacío e inexistente".[30]

Resumiendo, tenemos entonces que considerar el yo verdaderamente existente como un yo aislado y separado, es considerar que las montañas son montañas y las aguas son aguas. Pero que al acontecer la cuestionabilidad suma sobre el yo, en la forma en que el yo es verdaderamente inaprehensible e inexistente, acontece que "las aguas no son aguas, y las montañas no son montañas".

[28] *Ibid.*, p. 7.

[29] *Ibid.*, p. 8.

[30] *Ibid.*, p. 9.

Sin embargo, para Abe, aquí aún no se es libre de la distinción entre diferenciación y no diferenciación, permaneciendo un "apego al no ego" "una visión nihilista tanto del yo como del mundo"; por ello, este momento no está desprovisto de angustia.[31]

Por lo anterior, como lo expresara Ueda, el yo tiene que morir completamente, y al respecto Abe señala: "la negación debe ser *total* y *existencial*".[32] Y así —como Nishitani—, indicaba que la nada oriental se vacía de sí misma, y vaciándose es al mismo tiempo ser y el ser es *ser en la nada, nada en el ser*; para Abe, desde la negación total y existencial puede acontecer el tránsito de la experiencia de que el yo es inaprehensible, hacia que lo inaprehensible es el yo.[33]

Aquí la inaprehensibilidad ha tomado el lugar del yo. "El vacío mismo soy yo",[34] pues cuando afirmamos que el yo es inaprehensible ocurre una objetualización o sustancialización del no-ego, y con ello se está concibiendo lo inaprehensible de manera objetiva desde el exterior, y por lo mismo no es un darse cuenta total y existencial. Esto nos hace recordar el encuentro entre el emperador y Bodhidharma, quien al ser interrogado por el emperador y preguntarle quién era, Bodihidharma contesta: "No sé".

Cuando afirmamos que "el yo es inaprehensible" todavía estamos en la esfera de la objetivación y si se transita a "lo inaprehensible es el yo", lo que se quiere decir "no es que el yo esté vacío, sino que el vacío es el yo".[35] Nishitani expresa esto de la siguiente manera: "no se trata de que el yo sea vacío, sino de que la vacuidad es el yo; no se trata de que las cosas sean vacío, sino de que la vacuidad es las cosas".[36] Aquí ya "hay un darse cuenta subjetiva y existencialmente de la vacuidad como yo", de que el vacío y la inaprehensibilidad es el centro.[37] Aquí lo inaprehensible no es un atributo del verdadero yo, lo inaprehensible es el verdadero yo, libre sólo entonces de objetualización-sustancialización.

[31] *Cf. ibid.*, pp. 8-11.

[32] *Ibid.*, p. 10.

[33] *Cf. Ibid.*, p. 11.

[34] *Ibid.*, p. 13.

[35] *Idem*.

[36] K. Nishitani, *op. cit.*, p. 195.

[37] *Cf.* M. Abe, *op. cit.*, p. 14.

En el giro de 'yo soy inaprehensible' a 'lo inaprehensible es el yo', el yo se transforma en "la pura actividad del vacío vaciándose siempre a sí mismo".[38] Para Abe, se trata de "un quiebre crucial": al tomar la nada el lugar del yo, libre éste ahora de sustancialización y objetivación, el yo deja de ser el centro, *transformándose el vacío como el verdadero yo en "base y raíz-fuente"*.[39] Cuando el yo deja de ser el centro, se realiza el modo de ser inaprehensible del verdadero yo, en el cual "las montañas son verdaderamente montañas". Aquí nos encontramos con la realidad circumincesional de Nishitani. Se trata del rostro original antes del nacimiento de nuestros padres de Hakuin o la verdadera persona sin rango de Rinzai. Esto es lo que en el zen se llama Gran Muerte=Gran Resurrección. Dice Abe:

> Cuando se afirma [...] que las montañas son realmente montañas y las aguas son realmente aguas [...] no se trata de que el verdadero yo tome a las montañas como símbolos de su yo, sino que las toma como su propia realidad. En esta afirmación las montañas son en realidad montañas, y las aguas son realmente aguas; el verdadero yo está hablando simultáneamente de sí mismo, de las montañas y de las aguas como su propia realidad.[40]

Cuando la inaprehensibilidad es el centro, "todo y todos se realizan como son, sin perder su individualidad".[41] Heidegger lo plantea así: "pero donde planta, animal, piedra, mar y cielo devienen siendo, sin caer en la objetividad, ahí reina la sustracción (rehusamiento) del ser".[42]

Para Abe, entonces, *la apertura ilimitada* es el momento en que "la vacuidad es la realidad", el momento en que (como en Nishitani) el verdadero yo como vacío acontece en simultaneidad con todas las cosas, pues al afirmar el verdadero yo que las montañas son verdaderamente montañas está hablando simultáneamente de sí mismo. Y como vimos antes, Nishitani lo denominó 'apertura absoluta'.

[38] *Ibid.*, p. 14.
[39] *Idem.*
[40] *Ibid.*, p. 16.
[41] *Ibid.*, p. 18.
[42] M. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, frag. 168, p. 239.

Masao Abe también hablará de la realidad circumincesional de Nishitani diciendo "que las montañas son aguas y que las aguas son montañas"; es decir, "yo no soy yo y por lo tanto soy tú", pues, como para Nishitani, también en Masao Abe en la vacuidad no "hay ningún impedimento entre una cosa y otra", y "cada cosa es interpenetrándose la una en la otra".[43] Abe, siguiendo a Nishitani, encontrará que una cosa *es* en la medida que es todas las demás cosas y todas las cosas están en ella misma, que una cosa es al no ser ella misma.

Pero conviene tener en mente que esta absoluta apertura como simultaneidad del yo y de las cosas pende de lo que Abe denominó "la pura actividad del vacío vaciándose siempre a sí mismo" o de lo que Nishitani denominó "personalidad impersonal".

Para Nishitani, decir que no hay nada detrás de la persona, se trata de un giro de la comprensión centrada en la persona a "la comprensión de la persona como manifestación de la nada absoluta"[44] o a la comprensión de la persona no separada de la nada, tal es la personalidad impersonal, donde la persona como centro sólo entonces deja de funcionar. Sólo en ese momento acontece —según Nishitani— "un estallido de vitalidad totalmente nuevo, como la llave que abre lo más profundo del interior de la personalidad".[45]

¿Qué querría decir este estallido de vitalidad? Que todas todas las actividades, al realizarse al unísono con la nada absoluta, se extienden desde ella "hasta la materia corporal". Que sólo al ser al unísono con la nada "la personalidad se encuentra extáticamente fuera", fuera de la personalidad y de la consciencia, efectuándose "en la inmediatez del yo real".[46] Por lo cual la nada, como lo más profundo e interior de la personalidad, es fuerza desinteriorizadora gracias a la cual "el exterior es aquí más interior que lo más íntimo". "Donde el interior y el exterior son uno y lo mismo".[47]

La personalidad-impersonalidad es ese verdadero yo para el cual acontece el yo autoidéntico con todas las cosas, o lugar de encuentro con todas las cosas.

[43] M. Abe*, op. cit.,* p. 21.

[44] K. Nishitani, *op. cit.*, p. 121.

[45] *Ibid.*, p. 123.

[46] *Ibid.*, p. 122.

[47] *Ibid.*, p, 124.

Shizuteru Ueda y la apertura infinita

Para Shizuteru Ueda, ¿qué es fenomenológicamente pensado como lo propio del yo sin yo que trató de pensar también Abe profundizando en lo dicho por su maestro Nishitani como dinámica del zen en tanto transformación del campo de la consciencia al campo de la nihilidad y, a su vez, transformación del campo de la nihilidad en campo de vacuidad y a ésta como idéntica con la apertura infinita o absoluta?

Desde el inicio de su libro *Zen y filosofía*, Ueda no obvia ni la práctica del *koan* ni el lugar del *zazen* en la práctica del zen, y nos va a decir que el *zazen* (esto es, permanecer en posición sentada con las manos entrelazadas en silencio frente a la pared) actualiza el estado de apertura ilimitada.[48] La suspensión de la posición erecta, la del lenguaje o del mundo del sentido mediante el silencio, la suspensión del movimiento, de la maquinación y del dominio son, para Ueda y para el zen, la posibilidad de reaparición del mundo de otra manera. ¿Qué es esa otra aparición del mundo de otra manera? ¿Su resurgimiento? Para Ueda sólo desde la apertura infinita como nada aparece "el mundo como un espacio único, cohesionado e interrelacionado", y este espacio único se encuentra "cercado por la apertura infinita que experimentamos en el *zazen*, es decir, somos seres en el mundo, pero a la vez permanecemos en la apertura infinita que envuelve y trasciende el mundo".[49]

Tal modo de ser es el yo sin yo, el cual, como *entre* o *gozne*, es simultáneamente ser en el mundo y apertura ilimitada de la nada.[50] Esto, para Ueda, es sólo desde esa nada vivida, no representacional, pues ahí se vuelve posibilitante algo impensado por el pensamiento occidental —excepto por Heidegger—, y es que cualquier relación de relaciones se abre desde la nada, ya que es sobre la nada como se ha de tejer el entramado del ser.

[48] "El yo sin yo habita como tal en la doble apertura, es decir, que habita en el mundo y como ser en el mundo y simultáneamente en la apertura infinita de la nada". (*Cf.* S. Ueda, *op. cit.*, p. 107.)

[49] *Ibid.*, p. 41.

[50] Dice Ueda: "El yo sin yo es lo que se encuentra en la apertura infinita, del mismo modo que el sí mismo, como ser ahí en Heidegger, es, sencillamente, el ser en el mundo". (*Cf. ibid.*, p. 107.)

En muchos aspectos, el despliegue del yo sin yo efectuado por Ueda no puede pensarse sin el pensamiento del segundo Heidegger, cuyo texto fundamental es *Aportes a la filosofía* y para el cual los conceptos de 'entre' (*Zwischen*), 'apertura' (*Offenheit*), 'silencio', 'nada' (*Nichts*), 'anonadamiento' (*Nichtung*), 'retención' (*Verhaltenheit*) y 'rehusamiento' (*Verweigerung*) permiten pensar precisamente esas relaciones de relaciones que es la contienda de 'mundo y tierra', réplica de 'mortales y divinos'.

En Heidegger, el *Ereignis* o acontecimiento apropiador es el proyecto de ser emergido del soportar y mantenerse en la apertura del ser (*Offenheit des Seins*).[51] Siguiendo esta idea, dice Ueda, en íntima cercanía con Heidegger: "el mundo como tal, con su limitación esencial, está abierto a una apertura ilimitada e infinita, sin la cual no sería siquiera posible la limitación".[52] Lo opuesto a tal estado de apertura y que es lo que Heidegger manifiesta como subjetividad incondicionada y plenipotenciaria es el yo aprisionado en sí mismo y adherido a sí.[53]

Veamos de qué manera manifiesta Ueda el movimiento de la apertura infinita como movimiento del yo sin yo a través de lo que él piensa como una fenomenología del yo[54] o como camino del yo sin yo.[55] Shizuteru Ueda presentará su propuesta de ruptura de la cerrazón del yo a través de la *Historia del buey y el boyero*,[56] interpretando los últimos tres fragmentos de un conjunto de diez que incluye la historia y que corresponden, en ella, al octavo, noveno y décimo fragmentos, enmarcados cada uno en el título "Completo olvido del buey y el boyero", "Regreso al fondo y al origen" y "Entrada al mercado con las manos vacías", acompañados de una imagen cada uno de ellos. En el fragmento octavo aparece un círculo vacío; en el noveno, un durazno en flor y al fondo el fluir del río y, en el tercero, un hombre que ingresa al mercado. Para Ueda, estas tres imágenes muestran la dínamica desustancializadora de la subjetividad como correspondencia *vivida* de afirmación y negación.

[51] M. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, frag. 180, p. 247.

[52] S. Ueda, *Zen y filosofía...*, p. 107.

[53] *Cf. ibid.*, p.108.

[54] *Cf. ibid.*, p. 101.

[55] *Cf. ibid.*, p. 109.

[56] *Cf.* S. Ueda, "El buey y el boyero. Una antigua historia zen china", *ibid.*

El círculo vacío: la nada

Esa nada es, en Ueda como en Heidegger, el estado de la 'apertura infinita', del cual dice Ueda: "Es un estado [...] en el cual ninguna cosa es considerada como un objeto. [...] En la apertura infinita uno deja salir el propio yo, muere completamente".[57] Sólo desde la apertura ilimitada ya no nos enfrentamos con las cosas, ya no hay sujeto enfrentado a las cosas, no hay más representación. Ni sujeto ni objeto. Así, el círculo vacío engloba la tarea de desprendimiento verdadero, como muerte no sólo del yo egocéntrico sino del yo mismo y como ingreso a la pura nada, al ámbito de la apertura, al fuera de la representación, y sólo entonces "'el yo sin yo alcanza a ser sin imagen y sin forma'. [...] De este ser sin imagen y sin forma acontece la transición a la imagen del árbol floreciente" o segunda imagen.[58]

El árbol en flor

La imagen del árbol floreciente es una faz de lo simple hacia la que se mueve la subjetividad, libre, ahora de sí, como encuentro con la tierra de Heidegger, al punto de que sólo desde la Gran Muerte acontece la resurrección, o sólo desde la Gran Nada, *la naturaleza es la realización del yo sin yo aconteciendo como ruptura del antropocentrismo*. Desde la Gran Nada o muerte del yo, la naturaleza es la "concreción del yo sin yo"; así, "el yo florece en su desprendimiento de sí mismo como y con las flores, fluye en su desprendimiento de sí mismo como y con el río".[59]

Ingreso al mercado

La dinámica desustancializadora da lugar a otro desdoblamiento, al ingreso al mercado como *regreso al mundo*, donde el yo se transforma en un 'entre' como campo de juego yo-tú. Ahí el anciano, como yo sin yo a través de la nada absoluta, se ha escindido de sí y ahora cómo le vaya al otro es su problema.[60] Entonces el anciano, mediante "preguntas sencillas,

[57] *Ibid.*, p. 38.

[58] *Ibid.*, p. 103.

[59] *Ibid.*, p. 103.

[60] Dice Ueda: "El anciano se abandona al encuentro con el otro desde sí mismo. [...] Se trata del sí mismo que, a través de la nada absoluta, libremente se ha escindido y se ha duplicado. Cómo le vaya al otro, eso es problema del yo sin yo, su auténtico deseo". (*Ibid.*, pp. 103-104.)

cotidianas", se encuentra de veras concernido sobre cómo le vaya al otro. 'Círculo vacío'-'durazno en flor'-'ingreso al mercado': tal es el movimiento del verdadero yo como el yo sin yo cumplido. Para Ueda, el yo sin yo no puede concebirse como sustancia, sino que "acontece como un movimiento que sale de sí para volver a sí", pero es necesario salir de la cerrazón del yo para volver a sí.[61] Cuando el movimiento de salir de sí para regresar a sí no acontece, se invierte, es un movimiento distorsionado que se muestra en "la enfermedad de la mismidad, la enfermedad existencial" y que es el núcleo de todas las patologías.[62]

La apertura infinita "es el marco de movimiento para salir de sí y regresar a sí", y la apertura es decisiva para el verdadero yo.[63] La apertura en Ueda *es de-cisiva en la medida que escinde, en la medida que crea el espacio que escinde la mismidad del yo adherido a sí.*

Contrario al yo adherido a sí, el yo sin yo se encuentra en la apertura infinita. Puede acontecer como naturaleza, como tú o como regreso a la apertura infinita. La primera imagen es la de la apertura infinita indispensable para el movimiento del yo sin yo (el círculo vacío). El yo sin yo habita, a la vez, en la apertura infinita y en el mundo, es simultáneamente ser en el mundo y apertura infinita. En este sentido, el yo sin yo es un 'entre' que simultáneamente pertenece a la apertura infinita y a la vez es extático. Para Ueda, el movimiento de salir de sí para regresar a sí y ser entonces un 'entre' que colinda con la apertura infinita al mismo tiempo que con el mundo, acontece si se recorre.

El camino del yo sin yo no es el movimiento del zen, es el camino de la libertad como tal, y es necesario escindir la mismidad del yo, romper la cerrazón, esto es, la inversión de la perversión del encierro en sí mismo gracias al "poder retroactivo de la nada". Recordemos lo dicho por Ueda: "en el aprehenderse a sí mismo autosustancializador, el budismo descubre el fondo de los males del hombre para el hombre y para todo ente. En la obcecación, los hombres se odian a sí mismos y provocan desgracias por doquier".[64]

[61] *Ibid.*, p. 106.

[62] *Idem.*

[63] *Ibid.*, p. 107.

[64] *Ibid.*, p. 109.

Consideraciones finales

Es posible advertir en Nishitani, Ueda y Abe otra raíz de su pensar, pues su pensamiento se une al clamor de Heidegger por hacer ver al pensar no sólo los excesos del antropomorfismo, sino la necesidad de su giro o transformación.

El campo de la consciencia en Nishitani plantea la escisión interior y exterior como el extrañamiento de la realidad en Abe, que divide la realidad en dos, como el movimiento invertido del yo egoísta de Ueda. Tales conceptos vienen a ampliar aún más una lectura de la modernidad en clave heideggeriana, donde "el abuso de la humanización" y antropomorfismo se torna "primera y última proposición".[65] Donde el hombre plenipotenciario de sí se vuelve el ámbito de todos los desocultamientos y el ente lo desocultado. Donde el ente se inserta en el proyecto de acrecentamiento y dominio, sin saber nada de la inaprensibilidad, de la anulación ni del modo sin modo de la apertura infinita. Urge la remoción del hombre a la apertura infinita de la nada.

Podemos decir que, para estos filósofos orientales, su tradición budista zen y el encuentro con Heidegger tenía el efecto de un encuentro que no transformaba su propio problema sino que lo volvería más acuciante y alcanzaría un más amplio calado, ofreciéndoles además una dimensión histórica-epocal a su propio planteamiento, dimensión histórica epocal a la cual ellos tampoco podían sustraerse pues es en ella en la que estaban arrojados.

El problema del antropomorfismo es ontológico, el cual, visto desde la historia del ser, constituye la culminación de un proceso donde el destino del mero desocultamiento del ente (lo que marcó a la historia de la metafísica, desde Platón hasta el siglo XX) se decide en la Modernidad a partir de la subjetividad y cuyo primer planteamiento es una concepción del hombre como *animal rationale*, ofrecida en la Antigüedad. Para el Heidegger de *Beiträge zur Philosophie*, el hombre es "aquello que tiene que ser removido de la fijación vigente para de este modo recién ser dispuesto a una determinabilidad".[66] Pero "¿cómo ha de ser removido el hombre de sus encallamientos? [...] ¿se da la posibilidad de que tal remoción sobrevenga

[65] M. Heidegger, *Meditación*. Trad. de Dina V. Picotti C. Buenos Aires, Biblos, 2006, pp. 141-142.

[66] M. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, frag. 7, p. 38.

al hombre?", pregunta Heidegger.[67] Para estos filósofos, Heidegger, Ueda, Nishtani, Abe, la remoción del hombre de su fijación vigente es posible si y sólo si el hombre se desplaza a la apertura.

Sin embargo, Heidegger es muy pesimista al respecto, parece que la destrucción total precisamente puede conducir a un parar en mientes, a un darse cuenta, y puede entonces emerger la pregunta para qué y entonces qué, como señala en *Introducción a la metafísica* o en su texto más tardío de la década de los cincuentas, "Superación de la metafísica", que aparece en *Artículos y conferencias*.

Para los filósofos de la escuela de Kioto, como para Heidegger, ninguna transformación puede venir de la maquinación ni de ente alguno, sino del ingreso a la intimidad del ocultamiento, a la nada y al abismo o a la apertura infinita; pero para la escuela de Kioto no tendría que sobrevenir la destrucción total, y por eso ellos urgen al desplazamiento de este yo encerrado en sí mismo, a través de una dinámica desustancializadora, mediante la apertura absoluta o apertura infinita, entendida como nada absoluta, como algo siempre posible, factible, algo que se inicia de manera muy radical como una cuestionabilidad absoluta sobre nosotros mismos, desencadenado por cualquier acontecimiento: la pérdida de un ser querido o la pérdida de algo que hacía que nuestra vida mereciera la pena, como señala Nishitani en *La religión y la nada*. La crítica heideggeriana, aunque es fundamental, se queda encallada en una necesidad de transformación del pensar antes que en la sencillez de un acto que tiene que ver con la puesta en cuestión de cada uno y que conllevaría a su muerte y a su resurrección.

Con todo, comprender a Heidegger nos permite entender el allanamiento del claro, su anquilosamiento, su esclerosis y, a la vez, la necesidad del salto a la nada. Por su parte, estos filósofos japoneses contra el allanamiento del claro dieron cuenta del acaecer de la apertura como el movimiento del yo sin yo, su dinámica desustancializadora.[68] Nishitani, Ueda y Abe, se

[67] *Idem*.

[68] Heidegger será insistente en ello, que es el problema de la verdad, no pensado, no revisado, no llevado a reflexión; es aquello que impide ver otro despeje de la misma: "Pero bien muestra, la confrontación [histórica] que a la interpretación vigente del ente se le perdió la necesidad, que ya no puede experimentar y forzar ninguna indigencia para su 'verdad' ni el modo en que deja impreguntado hasta a la verdad de sí misma". (M. Heidegger, "El pase",

unen al proyecto de la *Kehre*, de transformar esa modernidad sin fin *cuya esencia es el ser humano como centro de referencias*, porque para ellos el yo tomado como centro, junto con el sufrimiento que entraña y desata, es el problema que el ser humano está llamado a resolver. Quiero insistir, pues, que Ueda, Abe y Nishitani asumieron la *Kehre*, el giro, y son ellos filósofos surgidos de la *Kehre* heideggeriana.

Heidegger, en la misma década en que desarrolló la temática del antropomorfismo en "Época de la imagen del mundo" y en *Aportes a la filosofía* o *Beiträge zur Philosophie*, descartó por completo el recurrir a otras tradiciones fuera del pensamiento occidental, pues —para él— sólo yendo al pensamiento del inicio es posible transitar al otro comienzo del pensar, es decir, yendo a Grecia y nada más que a Grecia, desdeñando el considerar otras tradiciones por venerables que fueran.[69] En la década de los cuarentas comenzó a pensar en los diferentes comienzos, el zen es uno de ellos y el daoísmo es otro, y comenzó a hablar sobre lo inescalable de los comienzos, como lo hizo en *Sobre el comienzo*. Pero ¿qué es el comienzo? No es algo perdido en el tiempo, es la apertura infinita en que, como ocultamiento y rehusamiento o vacuidad, acontece la intimidad de la más amplia y profunda desocultación, la más profunda donación.

El trabajo filosófico de la escuela de Kioto nos permite darnos cuenta de algo que hemos olvidado: que si existe una posibilidad para nuestra época ello depende de desatar la dinamicidad de la muerte-resurrección, de una manera cada vez más ágil y continua.

En un momento donde el antropomorfismo está al alza y donde no hay manera de elevar a máxima cuestionabilidad el lugar del sujeto como centro de referencias de todo lo ente, donde la cuestionabilidad sobre uno mismo es extraña, es necesario huir del dominio entitativo que gracias a su brutal

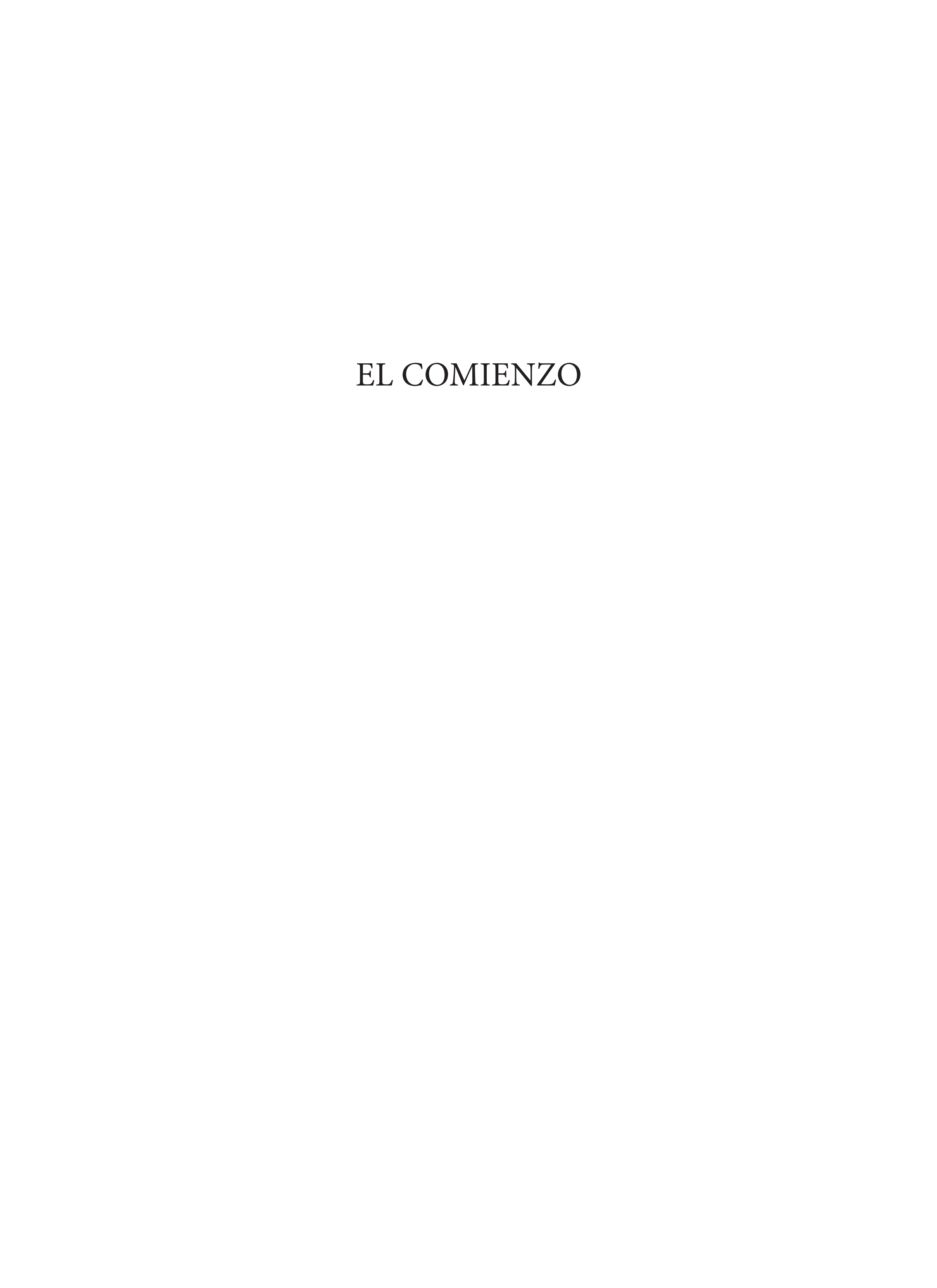
---

en *Aportes a la filosofía*, frag. 94.) Mucho más aclarador es el siguiente pasaje: "se perdió el acaecer del ocultamiento (*Geschehnis der Verbergung*) y, con ello, la necesidad de fundarlo expresamente y de concebirlo plenamente en su conexión interna con el esenciarse de la apertura (*Wesung der Offenheit*) y en primer lugar fundar esto unitario también como esencia originariamente propia". (*Cf.* M. Heidegger, "La fundación", en *Aportes a la filosofía*, frag. 214, p. 274.)

[69] Dice específicamente: "¡Ningún budismo!" (*Cf.* M. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, frag. 83.)

evidencia y ofrecimiento nos aleja una y otra vez del camino inaparente y simple de la nada. Por eso Tanabe (otro filósofo que ha asumido la *Kehre* heideggeriana incluso en su lenguaje), en las últimas líneas de su *Filosofía como metanoética*, dice: "el punto de quiebre para un nuevo comienzo yace en *zange*".[70] *Zange* como arrepentimiento, *zange* como la vergüenza de ser hombre, *zange* como la máxima cuestionabilidad sobre nosotros mismos es, en Tanabe, el punto del quiebre de la devastación continua. En *Acerca del evento*, Heidegger habló "del centro del quiebre del viraje" como sitio de fundación histórica. La escuela de Kioto forma parte de la *Kehre* heideggeriana, diciéndonos que cuestionar al ser humano como tal, que cuestionar al sujeto como tal y urgir a la remoción del hombre, consiste en el ejercicio de una cuestionabilidad de cada uno de nosotros como yo, con toda nuestra tontería y mezquindad, para transformarnos en comienzo.

[70] H. Tanabe, *Filosofía como metanoética*. Barcelona, Herder, 2014, p. 406.



EL COMIENZO

Ontología del atravesar: cercenadora preñez, la madre como origen oscuro

Mara Magaña Jaimes

Introducción

La sordidez del fracaso, del supremo abandono, de la desfasada orfandad en esta nuestra apócrifa cúspide de supremacía y progreso, nos atraviesa con vehemente brutalidad ensombreciéndolo todo. La angustia se torna colectiva, penetran desgarrantes los alaridos de un mundo cruel, de un sistema enfermo, yermo y corroído, infestado de miseria y dolor. El rostro grotesco y desencajado de la existencia nos reclama, nos sitúa en el límite, y el abismo que ante el absurdo de nuestras pretensiones se abre es insoportablemente oscuro, nos sobrepasa, nos aterra con su voraz crueldad, sus fauces nos arrinconan hasta un aletargado y enfermo paraje, donde permanecemos cerrando los ojos. El vínculo maltrecho y carcomido con nuestro mundo, con el otro, nos ha arrastrado a un vórtice de depravación y delirio, en el que en el más radical y profano límite, inevitablemente habremos de arrojarnos a la destrucción, y es que, ¿cómo proclamar sistema alguno? ¿Cómo creer en algo? ¿Cómo vencer la náusea, sino desde el hálito fétido de nuestra propia degeneración? Ya nada nos queda, hemos de enfrentar el abismo.

Con esto, la terrible disrupción a la que habrá de enfrentarse el pensamiento (a la que ya ha comenzado a enfrentarse) salvaguarda un oscuro y redentor germen que se proyecta en una infinidad de gamas. Esta mezcla de matices que explotan, desde las entrañas mismas de la historia, ante este desfasado desasosiego, nos parece, se derriten y compenetran en un juego tal, en el que, creemos firmemente, el arrojo diviniza y redime desde un encarar el abismo, la oscuridad cercenante del santo misterio de la vida, donde arde la infinita posibilidad de todo nacer, más allá de los marcos utilitaristas, de nuestra aciaga individualidad y de la voracidad de nuestro antropocentrismo.

Desde aquí, pensemos ahora, principalmente, en Hajime Tanabe, demanda cruel y rutilante que clama por hacer surgir la luz redentora desde las más insondables tinieblas. Tanabe clama por atravesar, cercenar el campo de la consciencia desde el arrojo, gran muerte, completo abandono, desde el bendito y dignificante juego entre luz y sombra, entre el absoluto como abismo y la relatividad de la existencia. Esta reflexión hemos de llevarla a cabo a partir de un acercamiento lúdico a algunos aspectos de la filosofía de la aniquilación, que se vislumbra desde el concepto de 'libertad' desarrollado por Hajime Tanabe en su libro *Filosofía como metanoética*,[1] para así adentrarnos, tanto como nos sea posible, en la concepción del mal que de ahí surge. De igual forma, a lo largo del desarrollo se harán pequeñas alusiones al pensamiento de Keiji Nishitani y Martin Heidegger, puesto que complementan lo que aquí queremos subrayar.[2]

Así, pues con la intención de asentar lo indecible ante lo que nos sitúan estos temas, en un segundo momento, he de elaborar una breve reflexión sobre algunos aspectos que se desprenden en torno a la figura de la madre, desde la novela de Herman Hesse titulada *Narciso y Goldmundo*. Esto con la intención de ahondar en la lectura que aquí presento de Hajime Tanabe, en torno a la libertad y la necesaria asunción del mal para la transformación, pues en la obra de Hesse fulguran matices que encarnan también un pensamiento de la aniquilación que se enfrenta tanto a la disrupción del sujeto individual como al inevitable quiebre que ha de enfrentar la razón y el pensamiento especulativo.

Los autores que ahora menciono, a través de las sombras, de la aniquilación, del sacrificial salto, proclaman una encarnación del pensamiento, explotando la tensión límite donde el ser es la nada y la nada es el ser, donde la destrucción ha de ser asumida, pues destrucción y germinación se interpenetran gracias a un soportar el abismo y sumergirse en las tinie-

[1] Para la elaboración del presente trabajo me valgo de dos traducciones: por una parte, una traducción inédita al español llevada a cabo por Andrés Marquina, Sasha Jahir Espinoza y Rebeca Maldonado. Por otra parte, recurro a la traducción al inglés de Takeuchi Yoshimori, Valdo Viglielmo y James W. Heisig: Hajime Tanabe, *Philosophy as Metanoetics*. Berkeley / Los Ángeles, Universidad de California, 1986. Primero cito en español y luego incluyo la referencia a la versión en inglés.

blas, donde la dualidad no dual de la muerte y la vida se entrelazan en una afirmación destructiva e insoportablemente tenebrosa.

La libertad, realización del yo; disrupción y transformación

La filosofía de Tanabe, además de ser una filosofía de la fragilidad, como él la proclama, es también una filosofía de la aniquilación. En él se reúne la de-
construcción que lleva a cabo la milenaria sabiduría budista, la desolación de la posguerra, la inevitable crisis de la razón,[3] encontrando en el autoapego todo sufrimiento, todo fracaso y, tras su hundimiento, una promesa de redención en esta nuestra realidad infinitamente contradictoria.

Si pensamos el inherente carácter efímero de toda existencia, existencia que, en cuanto materia e individuación, no puede más que ser relativa, vemos, en cambio, lo insondable que la indeterminación encierra. Ahora somos, nosotros existentes, determinados y finitos, pretendiendo asomarnos a lo absoluto, indeterminado y eterno, a través de nuestra propia fuerza,[4] de nuestra segmentada percepción del mundo, de ahí que ineludiblemente hemos de terminar por enfrentarnos con la imposibilidad, con los límites de nuestra individuación. Así, pues, tendemos a pensar la redención suprema como algo asequible sin mediación alguna, como existencia total, como determinación máxima; pensamos el absoluto como ser y no como nada, y, por tanto, volteamos hacia la razón absoluta y no hacia un atestiguamiento del arrojo destructivo y redentor.[5]

[2] Estas alusiones surgen de un armazón de ideas que se desprenden de los cursos y seminarios de Ontología y metafísica, impartidos en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM por la doctora Rebeca Maldonado Rodriguera.

[3] Tanabe escribió *Philosophy as Metanoetics* en 1945, en medio del apocalíptico final de la Segunda Guerra, en medio de una orfandad desgarradora mundial.

[4] Tanabe denomina como 'propio poder' a las facultades de la razón, del individuo, enraizadas en la arrogancia del hombre que piensa que se autofundamenta, olvidando su condición finita y relativa. En tanto que el 'otro poder' lo constituye el absoluto, lo insondable indeterminado, más allá de los límites del 'propio poder'. (*Cf.* H. Tanabe, *op. cit.*, pp. L-LIII.)

[5] Siguiendo con Tanabe, la razón se sustenta y procede desde la lógica de lo identitario, concibiendo así, por una parte, la realización humana asequible al desarrollo de la razón,

Sin embargo, acomete con desbocada fuerza el vacío, el abismo desmembrante sobre el que flota la fragilidad de toda existencia, la oscuridad lo invade todo, y ahí encaramos la desolación extrema de nuestro fracaso, la injuriosa pretensión de nuestra existencia; afrontamos la muerte al encarar nuestra fútil puerilidad, nos negamos a nosotros mismos ante el doloroso desengaño, ante el despedazante sinsentido y absurdo que engendran nuestras pretensiones, en tanto que proyecciones de nuestros más profundos anhelos. Nos enfrentamos a la disrupción del yo, el cual se nos presenta como fuente de todo apego, de toda sed voraz de sustento; encaramos que no somos más que una nimia partícula de polvo, emanación del flujo, y es ahí entonces que ante la más profunda negación, que al morir para nosotros mismos, a través de la inefable Gran Compasión del absoluto, de la nada absoluta,[6] despertamos a la plenitud de ese flujo, en el que nos

---

en tanto que, por otra parte, deja como supuesto la idea de un fundamento al cual nunca pone bajo la luz del espíritu crítico que pregona. Nos dice Tanabe, respecto de la *metanoética*: "*meta-noética* significa trascendencia de la filosofía especulativa de la intuición intelectual en cuanto que ella está usualmente fundada en el ámbito del pensamiento basado en la razón. Aquí tenemos una muy importante característica por la cual la *metanoética* es distinta del ordinario misticismo o de la filosofía de la intuición intelectual: esta no es una filosofía fundada sobre la razón intuitiva de *jiriki* ('poder propio') sino una filosofía fundada sobre la acción-fe-testimonio *(gyô-shin-shô)* mediados por el poder transformador de *tariki* ('otro poder')". En el original en inglés leemos: "Metanoetics means trascending the contemplative or speculative philosophy of intellectual intuition achieved by the use of reason. here we have a very important characteristic by which metanoetics is distinguished from ordinary mysticism or philosophies of intellectual intuition: it is not a philosophy founded on the intuitive reason of *jiriki* (self-power) but rather a philosophy founded on action-faith-witness (gyò-shin-shô) mediated by the transformative power of *tariki* (Other–Power)". (*Ibid.,* p. 2.)

[6] Para Tanabe, sólo a través de esta anulación de la propia existencia es que irrumpe la gran compasión de la nada absoluta. Así, el yo, tras largo tiempo de pretensión, de autosustento de la existencia en el 'propio poder', se arrepiente de manera genuina y sumisa ante la nada absoluta incondicionada, ante el poder que va más allá de sus propios límites, llevando a cabo su propia muerte. Sólo entonces vuelve a la vida, desde la inmensa compasión de este divino 'otro poder', pero no ya como ese yo autoidéntico, sino como un yo sin yo, libre y transformado en mediador de la nada (*ser* como *upaya*); tal es la lógica de la *metanoética*. (*Cf. ibid.*, pp. 6-7.) Tanabe dice en el capítulo 1:"*zange* es una verdadera autorrenuncia que no consiste en una desesperación recalcitrante sino sumisa, una desesperación en la cual

encontramos inmersos, devenimos muertos vivientes que ante la anulación de todo deseo nos vemos arrobados en el inmenso gozo de la realidad tal como se presenta.

Ahora bien, la totalidad de la existencia flota sobre ese insondable abismo, siendo así la realidad contradictoria, de tal forma que, al asumir nuestra propia disrupción, se consolida en un encarar la plenitud lacerante de la realidad, la insondable belleza que exuda un gozo indisociable de dolor, un nacer y morir simultáneos, aquí y ahora, en todo momento. Surge la fuerza desde nuestra más grande debilidad y flaqueza, la impotencia que nos destroza, nos renueva a la plenitud de la vida. Tal promesa, inserta en el pensar la filosofía como *metanoética*,[7] se plantea de manera tal que la filosofía no pueda ya desplegarse desde nuestro discurso, desde el plano meramente especulativo, sino que ha de encarnarse, atestiguarse en cuerpo y mente en el mundo: se trata de una transformación inmanente. Así, pues, no se muere sólo una vez para sí mismo, sino que se plantea una asunción ético-metafísica del abismo, donde se practica este arrepentimiento (*zange*), y tal redención, al entregarse al absoluto como nada, una y otra vez *ad infinitum*, es la redención manifiesta, obra de la desbordante preñez de la nada absoluta.[8]

---

uno renuncia a toda esperanza y anhelo de justificación [...] Después del reconocimiento sumiso y de la franca confesión de nuestro escaso valor y significado, después de nuestra falta de rebeldía, a pesar de nuestra carencia de valor, nosotros redescubrimos nuestro ser. Por esta vía nuestro ser padece al mismo tiempo ambas, negación y afirmación, a través de la transformación absoluta". En inglés leemos: "*zange* is a true self-surrender that consist not in a recalcitrant despair but in a submissive one, a despair in which we renounce all hope for and claim to justification. [...] After the submissive acknowledgment and frank confession of our valuelessness and meaninglessness, of our rebelliousness in asserting ourselves despite our valuelessness, we rediscover our being. In this way, our being undergoes at once both negation and affirmation through absolute transformation". (*Ibid.*, p. 5.)

[7] Tanabe habla, en el prefacio de *Filosofía como metanoética*, de una filosofía que no es propiamente filosofía, sino que nace de los vestigios y la impotencia de ésta, y se configura como una filosofía desde el 'otro poder', la cual emana como humilde atestiguamiento del poder transformador de la nada absoluta. (*Cf. ibid.* pp. XLIX-LXII.)

[8] Por otra parte, la estructura de la realidad, como estructura *metanoética*, sugiere también un místico modelo de temporalidad, donde la plenitud de este reino de la nada no sólo resulta posible para los sabios y santos, sino también, al ser impulsada por nuestra natural

La libertad que Tanabe concibe es entonces posible a través del espontáneo y asumido arrojo a la propia destrucción, entrega humilde y sumisa al poder de la nada que abarca en sus abismales entrañas al ser y toda posibilidad de surgimiento. Este eje de transformación que ha de constituir la libertad tiene por umbral la autonegación, y, por realización, la mediación inmanente de la nada, desde nuestra existencia relativa. Las cadenas del deseo sólo se rompen cuando morimos para nosotros mismos, y es la nada la que en el eje de transformación de la libertad refulge en el mundo; es la nada quien actúa, es la preñez de la vacuidad la que nos transforma, la que al encarar los límites de nuestro propio poder hace acontecer el giro 'muerte *qua* vida'. La libertad como realización de la humanidad no resulta, entonces, una meta, sino práctica; no es una base, cima absoluta a la que habrá de arribar la razón, sino el eje de transformación que se ha de volcar sobre sí mismo hacia la perpetuidad del flujo, desde su continua destrucción-creación.

Para Keiji Nishitani, tercer pilar de la escuela de Kioto, nuestra condición relativa, lo efímero de la vida, nos obliga a preguntarnos de manera ineluctable por el sentido de nuestra existencia, sembrando en nosotros la auténtica duda metafísica que nos orilla a afrontar el sinsentido de nuestro existir, fracturando todo soporte que erija al hombre como un fin en sí mismo. Tras arduos y averiados caminos descubrimos el absurdo, el vacío que subyace en toda existencia, y ahí advertimos la necesidad de la religión más allá del reino de la utilidad. Terminamos la magia de la vida a partir del sistema homogéneo de lo útil, escupiendo a lo sagrado y pretendiendo reducir la búsqueda religiosa a los mismos parámetros, empero, la indeterminabilidad insondable del absoluto no puede ser desbordada desde la razón: ha de ser encarnada en el arrojo, en la inmersión cuerpo y mente, en la destrucción inherente a nuestra existencia (mediante la Gran

---

determinación negativa, en nuestra estulticia e ignorancia podremos ser redimidos. Con ello, la libertad aparece aquí y ahora, en todo momento, sin posible obstáculo, teniendo presente que no se trata de encontrar a la nada en sí misma, sino un arrojarse a la nada desquebrajándose, sin anhelo ni pretensión alguna. Lo que realmente busca este camino a la iluminación es la no cosa y, por tanto, es también la búsqueda de la no búsqueda; una filosofía que se arroja asimismo ante el dolor insufrible, en el que devinieron sus anhelos y pretensiones.

Muerte). Nishitani plantea la experiencia religiosa como una experiencia transformante de la vida misma, dado que atraviesa la estrechez de los linderos de nuestra consciencia, arrojándola, en mis propios términos, a un insondable flujo de plenitud y delirio.[9]

La realización de la vacuidad, entonces, tiene que ver con cercenar los límites de la consciencia, con mutilar los límites discriminativos que se encarnan en el yo, para así arribar al terruño que es nuestra propia existencia. El campo de consciencia se sitúa como centro panóptico que rige el fluir de los objetos que la rodean y que, al objetualizar la realidad, rompe completamente el vínculo con lo real porque se subordinan las cosas mismas a la pretensión hegemónica del hombre. Incluso cuando el yo se piensa a sí mismo, desde sí mismo, se objetualiza, erigiendo así un muro impenetrable que nubla las entrañas contradictorias, plenas de ser y nada, de su propia existencia (de su esencia verdadera). El yo se realiza a sí mismo en su propia destrucción (Gran Muerte), al realizarse en él la insondable preñez redentora de la vacuidad. Con esto se instaura una disrupción tal cuya constatación no puede ser comprobada más que en el arrojo. Así, pues, la pregunta por lo real, siguiendo a Nishitani, ha de devenir ella misma real, ha de encarnarse, de ahí que sea esta una filosofía que apuesta por la vida, por encontrar en la pluralidad desfasada del mundo una infinita y abismal transformación, la total plenitud que ya no nos permitirá separar la vida de la muerte. La filosofía no puede rehuir más, negar el absurdo y la nihilidad como revés de la vida, sino que ha de dejarse atravesar por la contradictoria realidad.[10]

[9] *Cf*. Keiji Nishitani, *La religión y la nada*. Madrid, Siruela, 1999, pp. 37-40.

[10] Nishitani nos dice: "La muerte y la nihilidad también son reales. La nihilidad es la negatividad absoluta respecto del ser de la diversidad de las cosas y los fenómenos a los que nos hemos referido; la muerte es la negatividad absoluta respecto de la vida misma. Por tanto, si se dice que la vida y la muerte son reales, entonces la muerte y la nihilidad son igualmente reales. Donde hay seres finitos —y todos los seres son finitos— debe haber nihilidad, donde hay vida debe haber muerte". (*Ibid*., p. 44.)

Crítica de la razón desde el pecado como principio negativo de la existencia; asunción del mal radical para la transformación

Hemos de profundizar, en lo hasta ahora explicado, a partir de la idea del pecado, donde —nos parece— todo se vuelve indeciblemente más complejo al desbordarse esta disrupción no sólo sobre las pretensiones de cada sujeto individual, sino también sobre el desarrollo de la tradición metafísica de Occidente, que ineludible e históricamente ha de encarar la destrucción absoluta.

> Así como la autoconsciencia debe ir más allá de sí misma despertando a una consciencia de la nada, así también el autocriticismo de la razón debe encallar en las impenetrables antinomias de lo uno y lo múltiple, del todo y del individuo, de lo infinito y lo finito, de la determinabilidad y la espontaneidad, de la necesidad y la libertad. El criticismo no tiene otra alternativa que entregarse a esta crisis autodestructiva y superarla al permitirse a sí misma el quedar reducida en pedazos.[11]

Para Tanabe, el pecado original lo constituye entonces nuestra natural tendencia de creernos nuestro propio fundamento, nuestra insaciable voracidad por regir el mundo a partir de nuestro yo arraigado. El mal radical que entrañan nuestras pretensiones, en tanto existencia relativa, no podrá abandonarnos nunca; nuestra propia existencia, en tanto existencia, lleva ya en sí el germen del pecado, por lo que tal proceso de afirmación desde la destrucción, a través del arrepentimiento, ha de realizarse en espiral, una y otra vez. De aquí que de este pensamiento no se desprenda una caprichosa renuncia, pues el desapego y la negación no se conciben como realización desde esa mera negatividad, sino desde la afirmación transformadora que

[11] En inglés: "Just as self-awareness must break through itself by awakening to a consciousness of nothingness, so must the self-criticism of reason run aground on the impassable antinomies of the one and the many, the whole and the individual, infinity and finitude, determinacy and spontaneity, necessity and freedom. Criticism has no alternative but to surrender itself to this crisis of self-disruption, and to overcome it by allowing itself it be shattered pieces". (H. Tanabe, *op. cit.*, p. 38.)

irrumpe a través de la negación, desde la insondable Gran Compasión del absoluto. La libertad, como la concibe Tanabe, nos sitúa a nosotros y al pensamiento, desde su profunda crítica, en el borde del abismo que clama por nuestro arrojo, logrando con ello divinizar ese efervescente y desmembrador flujo en el que nos encontramos inmersos: en medio de nuestro mutilador horizonte histórico habremos de morir para así alcanzar la libertad.[12]

Esta estructura de la realidad nos permite ver el pecado original ("presumir ser el absoluto") como un principio negativo arraigado en la existencia. Dotados de una libertad en el comienzo de la historia, análoga a la del absoluto, tendemos a olvidar nuestra condición relativa, entrando en un profundo errar que, empero, habrá de terminar por hacernos retornar a la vacuidad del origen. El inicio de la historia, así concebido, sella en nuestra frente el pecado original, lo tatúa en nuestra carne, en nuestras entrañas; la transformación se desborda en un vórtice en espiral e infinito que no busca sintetizar en una unidad las contradicciones, sino asumirlas en su insondable devenir, sumergiéndonos, así, en el perpetuo flujo.[13] Se plantea

[12] Tanabe escribe: "El pecado y el mal no son fenómenos accidentales ni significan meramente actos malvados de personas individuales. Ellos constituyen una determinación negativa de nuestro ser mismo que descansa en el fundamento de la existencia en general [...] mientras el *Existenz* se establece por medio de determinar la existencia del yo espontáneamente por sí mismo, uno es dotado con una libertad análoga a la libertad del absoluto, para responder al poder transformador del absoluto. Pero, al mismo tiempo, como una consecuencia de esta libertad, existe una tendencia oculta a olvidar la propia relatividad y presumir ser el absoluto". En inglés: "human sin and evil are not accidental phenomena; nor do they signify merely the evil acts of individual persons. They constitute rather a negative determination of our being itself that lies at the foundation of human existence in general [...] As long as *Existenz* is established by determining the existence of the self spontaneously by oneself, one is endowed with a freedom analogous to the freedom of the absolute in order to respond to the transformative power of that absolute. But at the same time, as a consequence of this freedom there is a concealed tendency to forget one's relative and presume to be the absolute". (*Ibid*., p. 4.)

[13] Siguiendo a Tanabe, historia y sujeto actúan en continua destrucción recíproca, avanzando en una especie de espiral que, desde la estructura circular del móvil dialéctico de la razón, se adentra a través de la historia, en las profundidades de la estructura contradictoria de la realidad, hasta donde la razón advierta, como su auténtico destino, la total destrucción. Empero, aun cuando no se haya tomado consciencia de la nada, es ella la que siempre subyace en todo presunto fundamento que ha construido el hombre desde la búsqueda de un

entonces una transformación recíproca del sujeto y la historia, encarnando esta relación dentro de los múltiples vértices de la realidad contradictoria en sí misma, pues la razón, producto del henchido individuo, también ha de ser llevada hasta su radicalidad más funesta y, de ahí, lanzada al tribunal del abismo, arrojada a su propia gran muerte; ha de corroerse desde sus propias entrañas. Ante la destrucción, ha de bajar la razón de su idealidad a la práctica, ha de insertar la plenitud que habrá de seguirse de su destrucción, en el plano horizontal del mundo, en el otro, que ya no es otro, sino pura vacuidad. La filosofía, entonces, ha de devenir atestiguamiento, encarnación del vacío.

En Nishitani, de igual manera que la muerte subyace en la vida y la vida en la muerte, el abismal terror del mal reverbera en nuestros corazones. La gran realidad del mal ha de atravesarnos, de realizarse en su aspecto absoluto, hasta su último y más profano suelo. El pecado del yo, perteneciente a cada individuo, y, a su vez, enraizado en toda la humanidad, fulgura en la materialidad punzante que somos y nos rodea.

Se cristaliza el mito originario de la caída, la percepción real del mal y del pecado, la desobediencia de los primeros padres, la tentación de Eva hacia la vida, hacia el delirio gozoso y desmembrador, estando con ello, toda la humanidad, arrojada a andar siempre errante, sedienta y perdida. El yo y su egoísmo arraigado engendran, desde sus anhelos, la disrupción, en tanto que, por su parte, la historia de la metafísica no ha dejado de rehuir el vacío, posicionando a la razón como el eje divino de la singularidad humana, que se proyecta desde sí hacia una supuesta realización. Así, el pensamiento discriminativo, la lógica identitaria de la metafísica, lleva —de manera paralela al yo— la simiente de su destrucción en su ambicioso deseo de progreso y realización absoluta, pues no existe fundamento alguno, sólo un vacío, divino y perpetuo devenir.[14]

---

existir perenne y objetivo. Sin embargo, sólo se le permite a ella ser ella misma y arrastrar su eterna plenitud a nuestro mundo, gracias a la autoconsciencia de esa vacuidad que lo es todo, a partir del propio arrojo a la muerte del yo; de ahí que la libertad, en tanto eje de transformación, constituya el inicio de la historia como manifestación, esencialización del absoluto. (*Cf. ibid.*, pp. 118-122.)

[14] Para Tanabe, los paradigmas y su fluir a través de la historia dan muestra de la arrogancia de la razón, fundamentada en el 'propio poder', la cual se olvida de la puerilidad que encarna creyéndose dueña de fundamentos últimos y progresos insuperables,

Así, pues, ante estas lecturas, la caída se presenta como inicio de la historia de una humanidad que no deja de bracear temiendo ahogarse en la insondable profundidad del abismo, cuyas aguas, ineludiblemente, carcomen la fragilidad de nuestro existir, se florece en la putrefacción, ahí está arraigado todo mal, todo delirio, de ahí que se ha de asumir la propia existencia y la totalidad de lo existente como corrupto, todo horror desencajado, todo abrupto desastre o demoniaco acto de los hombres; es el revés inseparable de la vida. La experiencia, la verdadera realización del mal, se encuentra en la asunción de la corruptibilidad y degeneración, un pecado arraigado en la humanidad misma que debe ser asumido desde las vísceras, gran profanación, fatídica entrega; disrupción desde el pecado y asunción de la errancia, el dolor y grandeza que se diluyen en la inasible pluralidad desencajada de la vida.[15]

Queda aún muchísimo por decir; sin embargo, por ahora sólo nos interesa asirnos de esta idea del pecado original, el mal encarnado en la existencia, como eje de la transformación infinita propulsada desde el arrojo, entendido como autodestrucción de todo falso anhelo de supremacía que envenena el corazón de la humanidad, deseo infatigable de una permanencia inalcanzable. Y desde aquí preguntarnos, detenernos a reflexionar en la

---

asequibles a la inmediatez de sus facultades, cuando en realidad han de ser mediados por la negación, por la autoaniquilación e inmolación en la insondabilidad del absoluto. (*Cf. ibid.*, p. 18.)

[15] Nos dice Nishitani: "Por otra parte, si ponemos algún límite a la totalidad de la corrupción del interior del hombre nos arriesgaremos a distanciarnos de la verdadera pecaminosidad humana, por lo que el lugar de contacto debe estar presente, de alguna manera, en el interior de la misma corrupción total. Creo que este lugar debe hallarse en la consciencia del hecho de la propia corrupción total. Tal consciencia señalaría la realización (actualización y apropiación) de la impotencia absoluta del yo para producir su propia salvación de la muerte espiritual del yo en pecado, o de la nihilidad misma. Cuando el yo logra ver la actualización del pecado como 'una gran realidad' y el pecado es apropiado, entonces la consiguiente desesperación (esto es, la pérdida de toda esperanza en una posibilidad de escape y el despertar del yo a su nada y a su impotencia) necesita verse como una nada convertida en un campo capaz de recibir el amor redentor de Dios. Toda esperanza en el poder del yo se ha revelado como desesperanza que no le abre ningún horizonte de posibilidad, y, de hecho, equivale a la presencia total del yo por el pecado, a su identificación con el pecado y a su transformación en pecador". (*Cf.* K. Nishitani, *op. cit.*, p. 63.)

insondable profundidad del misterio disruptivo al que nos enfrentamos, no sólo ya desde los autores, sino también desde el tono de la época.

Ante el mismo desasosiego que se enarbolaba siniestro sobre todo el orbe y ante la crisis de la razón, Martin Heidegger[16] inaugura, con su pensar, puntos de fuga que igualmente apuntan hacia la disrupción del sujeto y del antropocentrismo desbocado en el que devino la historia de Occidente. Esta disrupción del sujeto y proyección hacia un nuevo inicio arroja luz también sobre el profundo carácter ontológico del acaecer histórico. La confrontación que lleva a cabo Heidegger con el pensamiento y con la realidad misma lo llevan a construir un complejo entramado conceptual, cuya profundidad se vuelca hacia al misterio y la oscuridad inefable, hacia el abismo como origen prístino desde el que brota todo cuanto viene a la presencia (ex-istencia).

De igual forma, al ser el acaecer histórico el mostrarse del Ser, se transgrede la concepción común del hombre como individuo hermético y centro del universo, puesto que ha de devenir un 'entre' capaz de inaugurar un sitio para el acaecer esencial que permita proyectar la historia hacia un nuevo y oscuro comienzo que resulta impensable para la razón. El inasible armazón del pensar heideggeriano manifestado en *Aportes a la filosofía* nos resulta imposible siquiera de mentar en términos generales, por lo que sólo me limito a subrayar cuán interesantes resultan esos murmullos del pensamiento que reverberan mucho más allá de un ego henchido, proyectándose en medio de un arrojo, sacrificial salto, hacia una transformación del mundo y de la vida, que ha de asumir su oscuro destino y sumergirse en la inefable vacuidad que destaza los límites que nos hacen sentir seguros, desgarran nuestro reino de utilidad y nuestras pretensiones de absoluto.

Los autores que ingenuamente he mencionado se enfrentan a la vertiginosa irrupción del abismo, y encontramos en ellos un arrojo encarnado que se expande más allá de toda dicotomía y sistema de contrarios; apuestan por disolver la oposición entre el hombre y el mundo, sujeto y objeto,

[16] La alusión que aquí hacemos al pensar heideggeriano refiere al segundo Heidegger, en especial, a su planteamiento plasmado en el texto esotérico de los *Beiträge zur Philosophie*, tema abordado en los cursos impartidos en la UNAM, ya antes mencionados. (*Vid*. Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Trad. de Dina V. Picotti C. Buenos Aires, Biblos, 2005.)

la vida y la muerte, el placer y el sufrimiento, la condena y la redención. En Tanabe, su obra se nos presenta como un pensamiento de la destrucción que encara el inefable misterio dislocante de la vida, la inasible oquedad de la que todo brota, nos arrastra hacia la destrucción, hacia una profunda sumersión en lo más abismal que habrá de devenir plenitud absoluta, libertad inefable: pletórica redención. Nos enfrentamos, entonces, a un pensar inserto en lo impensable, que nos obliga a encarar y a encarnar la naturaleza desmembrante de la existencia.

Herman Hesse, contemporáneo de los filósofos aquí mentados, en su continua sed espiritual e incansable búsqueda y consagración mística, nos lleva a encontrar claros puntos de contacto, manifestaciones constantes de un espíritu de la humanidad que clama por ser redimido, desde un total arrojo sacrificial al misterio de la vida. Resulta imposible enlistar la inasible profundidad espiritual que se desvanece entre las hojas de sus cuentos, novelas y poemas, aunada a la proclamación del devenir, la inmolación a la gran rueda del espíritu que no ha de dejar de girar, el trastocamiento de todo orden, el arrojo a la desbocada destrucción transformante. Encarna en su obra el vehemente fulgor de la experiencia religiosa, las fugas de Bach en la profundidad de los órganos de las iglesias, el misticismo de las imágenes sufrientes y serenas de vírgenes y santos. Encarna también una profunda devoción por la milenaria y ancestral sabiduría de Oriente, el hinduismo, los grandes sabios chinos, la hechizante música del mundo del Sol Naciente, el paganismo gnóstico. Por su parte, la obra titulada *Narciso y Goldmundo*[17] me parece un arrojo mutilante al mundo, una asunción de muerte en la vida y la vida en la muerte. Pero por ahora, sólo he de presentar una ingenua reflexión en torno a la figura de la madre como origen oscuro, como abismo.

La madre como origen oscuro

El llamado de la madre que sigue Goldmundo es el del abismo. Claudica de la vida del claustro, de la apacibilidad de sus muros, la compañía de los

[17] *Vid*. Herman Hesse, *Narciso y Goldmundo*. Buenos Aires, Sudamericana, 1999.

monjes, de sus camaradas, de los rosarios y los maitines, del griego y el latín. Goldmundo ama las letras porque con ellas se dibujan aves y horizontes preñados de misterio, se inauguran umbrales de fuga para la fantasía y la ensoñación, para los juegos y los gozos de la vida. Por su parte, Narciso, docto y erudito, altivo y sereno de finos rasgos, prodigio en las letras, en las ciencias y la filosofía, ha de inmolarse anónimo en la jerarquía de la orden, servir al espíritu hegeliano.

Su amistad, el lazo profundo y oscuro que comparten, los ubica como opuestos que giran en un mismo vórtice hacia el abismo. Narciso ama y teme a Goldmundo; Goldmundo lo ama y a veces lo injuria. Goldmundo huye al mundo, a la vida nómada del placer y el gozo, a la lujuria y el deseo; Narciso vela en el ayuno, en los insondables desiertos de las más hermosas cumbres de la metafísica. Goldmundo crea un par de sublimes obras; Narciso se convierte en abad de la orden. Sin embargo, ambos buscan lo mismo y ambos terminan por encarar el desencajado rostro de la muerte, pues la suya es una relación recíproca de destrucción que se vincula en el abismo al que se enfrentan ambos, abismo que no es ya el del cuerpo o el del pensamiento, del sujeto o la historia, el del arte o la filosofía, sino una destrucción mutua de la estructura contradictoria de todo ello simultáneamente. Ni el cuerpo ni el pensamiento: lo que siempre rutila y gime con fuerza, desde ambos, es el abismo. La conjunción de uno y otro es el arrojo, la bisagra, el umbral que se deja atravesar por la fuerza abismal y sardónica, divina y demoniaca que ha de realizarse en el mundo. Encontramos, en esta insondable relación que desarrolla Hesse, ese carácter claroscuro de la vida.

Narciso arrancó el velo de Goldmundo y con ello le hace ver lo loable de su pecaminosa tendencia a lo mundano, al arrojo del fluir entre el placer y el dolor, pues el primer sueño de la madre que tuvo Goldmundo, de su propia madre, de la que no recordaba nada, fue atizado por Narciso. El sueño del abismo originario y su fatídico destino fue azuzado desde el sondeo de la razón, y Narciso sabe que su amigo se le opone y complementa. Así, Goldmundo parte y regresa trayendo consigo el abismal gemido de la madre, haciendo irrumpir en el convento el insondable y estrepitoso crujir de la muerte, que es también vida.

Ante el clamor de la madre, partió al mundo, clamor por el goce y el dolor, por el arrojo a la errancia, al flujo de la vida... Ahora bien, esta figura se

desborda a través del desarrollo de toda la novela, se disuelve y enriquece con el mundo. Ante la hermandad entre los gemidos del placer y los del dolor, de la lujuria profana y el sacrificial alumbramiento, de la belleza insondable y su pútrido revés, de las grandes ciudades y de la peste que invade los pueblos y la danza de la muerte que engulle el corazón de los hombres haciendo brillar lo más ruin y cobarde de la naturaleza humana: ríos y montes, ladrones y santos mendigos, y en cada nuevo horizonte, lleno de vida, el suave hálito de la muerte todo lo recubre; así se ensancha este primer sueño hasta encarar a Goldmundo con la ensoñación de la madre originaria, Eva.

> El rostro de la Primera Madre se inclinaba sobre el abismo de la vida, miraba bello y horripilante, con una sonrisa perdida; sonreíase de los nacimientos, de las muertes, de las flores, de las crujientes hojas del otoño; sonreírse del arte, sonreírse de la pudrición. [...] Todo le resultaba igualmente indiferente a la Primera Madre, sobre las cosas aparecía suspendida, como la luna, su inquietante sonrisa [...] ¡Ah este rostro pálido y relampagueante, esta boca plena, madura, estival, sobre cuyos labios rígidos había descendido, como viento y luz de luna aquella indefinible sonrisa de muerte![18]

Narciso, quien permanece refugiado en la luz del espíritu, irremediablemente es golpeado por el rostro del amigo que se arroja hacia el abismo. Goldmundo se disuelve en el anónimo eco de una vida errante y desapegada, de entrega y de delirio que se deja atravesar por el borbotear oscuro de la emanación divina; sus pocas esculturas yacen como lágrimas prístinas, perdidas en el fango, entre la niebla. Así, la luz de la razón que niega la oscuridad, la pura vigilia libre de sueños y fantasía encarnada en Narciso, ante el fatídico y hermoso destino del amigo, cae vertiginosa en las insondables tinieblas, y ha de enfrentar que la frugalidad de la carne no se escinde de las plataformas de la razón, que la luz se mezcla con las tinieblas.

Imposible desbordar la palpitante experiencia de leer esta novela, de leer igualmente a los filósofos que hemos mencionado. En conclusión, creo que todas estas ideas sólo pueden concretarse en un acercamiento ingenuo

[18] *Ibid.*, p. 187.

que lo único que puede afirmar es que el misterio que aquí refulge es inalcanzable para el pensamiento especulativo, incapaz de lanzarse a su propia destrucción. Pues, ante todo, Goldmundo se arroja al abrazo asfixiante que se cierne sobre nosotros; en este desgarrador abismo el dolor ya no es dolor porque emana del dulce río de lo más originario, de la pertenencia más íntima con el abismo que reverbera en el mundo. La tensión que refulge entre lo demoniaco y lo divino se desborda desde el más cálido aroma, desde la figura de la madre que engendra vida desmembrando y que, a su vez, entraña los recuerdos más originarios, los primeros contactos, no sólo de la propia existencia, sino de la humanidad entera desde la figura mítica de Eva. Son esporas que juegan a existir bajo la sonrisa bella y cruel de la inmensa vacuidad, cálido y oscuro abrazo sobre una carne que se corroe, un flujo incesante de colores y formas, un fulgurar siempre mutante que se muestra y se oculta, que nace y se destruye. Arrojo transgresivo hacia el abismo, profanación sórdida, lacerante belleza de la vida, redención y condena, caricia cruel.

Se encarna en la madre el misterio originario, cóncavo y fértil. La redención, la calidez del abrazo maternal se diluye en la oscuridad insondable de la existencia; todo regalo de vida es ya condena de muerte y, sin embargo, emana miel desde la desfasada sonrisa que se cierne sobre nosotros. Y, al final, sólo podemos decir que somos trémulos trozos de fatalidad, perdidos y paralizados ante el abismo y que del insondable misterio que aquí se juega, nada podemos decir. La madre, el origen oscuro, resguarda el misterio y desfasada nos hace arder y consumirnos en el delirio; nos exige volvernos profanos, penetrar en el demoniaco bullicio que somos nosotros mismos, para así explotar desde la autoaniquilación, en una luz redentora que se consagre al útero cruel y cercenante de la existencia, lo que nos exige fusionar nuestra vida y nuestra muerte, nuestra patriarcal razón y la más inmunda voluptuosidad que emanan igualmente del oscuro abismo.

Luz y oscuridad en la caverna. Reflexión en torno a la posibilidad de un nuevo comienzo (del pensar)

Julio Eduardo de Jesús Ramos Talavera

Hablamos de una reflexión, de un volver sobre y en torno a una posibilidad:
la posibilidad misma (del pensar). Una vuelta que de inmediato llama la atención sobre sí, cual movimiento o pulso que lo mismo lleva a la sangre por las venas; un latido, un suspiro y asimismo *vida*. Antes que los fragmentos aglutinados y que componen la trama del texto o los trozos de voz que de cotidiano ocultan el silencio; antes que cualquier sentido cuya resistencia enmascara la descomposición, la reflexión pone en evidencia éste, su latido.

Ida-vuelta-ida, sístole-diástole-sístole, *bíos-thánathos-bíos*, presencia en la ausencia y ausencia en la presencia: poderoso parpadeo o apertura (*jaos*) cuyo 'entre' acontece cual resonante tensión; semejante al grito o al resuello del arco o a la nota de la lira; tensión que delata una lucha originaria: lo abierto que resguarda-oculta al silencio; el silencio que devora-deviene lo abierto. La tensión, el 'entre', acontece del pliegue mismo de la diferencia que difiere. Así nos asalta, súbitamente, la alegoría de Platón y la manera en que ésta fue pensada por Heidegger. Tres momentos que configuran un solo pulso...

Sístole...

...Una situación, los hombres miran lo que tienen presente, lo que *está ante* ellos. Lo no-oculto no es la luz sino las sombras, y los hombres se muestran como prisioneros. El hombre no es un ser que esté replegado en sí mismo, sino que *yace orientado a lo que está ante él*. Así se sugiere la determinación de los hombres como prisioneros: éstos no tienen *ninguna relación con la luz en tanto que luz*; no conocen en absoluto la diferencia entre luz y oscuridad; aquello que posibilita las sombras está a sus espaldas, a diferencia de

lo que ven *ante sí* (lo no-oculto). Ser hombre significa aquí, también, "estar rodeado de lo oculto";[1] o digamos, incluso, *estar ante lo oculto*. En la situación así descrita, los hombres son totalmente *presos* de lo que tienen *ante ellos*. En palabras de Heidegger: "este 'no darse' la diferencia hace que el hombre en la caverna, como decimos, esté 'totalmente ausente', 'totalmente abstraído', que sea presa de algo y esté atrapado en ello, encadenado".[2] Y no obstante, aun de tal *encontrarse* o ser presa de algo, forma parte

el no-ocultamiento, la luz, lo ente...

Diástole...

...Un acontecer... una liberación... un suceder, las cadenas son retiradas. Platón quiere que se tenga en cuenta la *physis* del hombre e involucra un cambio de orientación, modifica las referencias y éstas tienden a ponerse de relieve; el plexo respeccional estremece y acontece aquello que es más des-oculto: las cosas mismas, que el desencadenado que gira ahora debe ver. Lo ente asimismo se escinde, no es sin más lo mismo, acontece otra forma de ver. Y señala Heidegger:

> Cuanto más desoculto es lo desoculto, tanto más nos aproximamos a lo ente [...]. Así, pues, el aproximarse a lo ente guarda relación con el incremento de desocultamiento de lo ente, y a la inversa. La *proximidad* a lo ente, es decir, el 'estar ahí' del ser-ahí, la proximidad interna del ser-hombre a lo ente (o su lejanía), el grado de su des-ocultamiento, el incremento del ente mismo como un ente: estas tres cosas están encadenadas entre sí.[3]

Asimismo, se dice, *el desencadenado ve más correctamente*, lo que pone en evidencia *la relación* que guardan las dos formas esenciales de la Verdad. Ahora bien, de todo ello resulta, sin embargo, que tal liberación fracasa: ahí en las sombras, en las cadenas, se halla lo que no exige esfuerzo, lo que

[1] Martin Heidegger, "De la esencia de la verdad", en *Hitos*. Madrid, Alianza, 2000, p. 36.

[2] *Ibid.*, p. 37.

[3] *Ibid.*, p. 42.

todos aprueban; ahí, se dice, le falta algo al hombre, está enfermo y efectivamente, digámoslo ahora, esa *liberación* se nos sugiere, de alguna forma, *terapéutica*. Empero, retirar las cadenas demuestra no ser una liberación real; tampoco mostrarlas o evidenciar sus eslabones; hacer presente *ante los ojos* el plexo entero de nada sirve, *el desencadenado quiere las cadenas*. Por consiguiente, asienta Heidegger, "el hombre, en cada caso, sólo es aquello a lo cual tiene fuerzas para atreverse, y en la medida en que las tiene".[4]

La diferencia se muestra pero no se lleva a cabo la diferenciación y, con ello, tampoco el ser-hombre, el existir (*Dasein*). El contacto resultante con la nueva orientación, el renovado *encontrarse*, hace arder, más que los ojos, las entrañas. Lo posibilitante se encierra en un estremecimiento abrumador que exige al más atrevido el fondo; atrevimiento que no puede advertirse más como un simple acto de voluntad. Antes bien, hay algo que efectivamente arrastra y que al hacerlo libera; algo hay que arroja al hombre fuera de toda certeza y que, en tanto tal *ser-fuera*, lo hace propiamente *ex-istir*.

Por consiguiente, la auténtica liberación sucede βία (con violencia), es violenta, arrastra no hacia lo ente más ente sino hacia la claridad misma. Una vez dispuesto de esta manera, dicho *estar ante* el fundamento que todo lo administra y lo gobierna, exige mantener la orientación; *mantenerse ante*. Para el relato en cuestión, el así habituado advierte progresivamente que la existencia en la caverna no es más que una sombra. A partir de dicha orientación se presenta un giro...

Sístole...

...Aquel que ha sido arrastrado ante la luz, ahora regresa a la caverna para liberar a los demás. Hay un giro, un retorno, pero, ante todo, se destaca una disposición fundamental. Aquello que ha arrastrado al hombre retorna consigo para contagiar a otros. Surge entonces la pregunta: ¿y quién es este liberador?

Una cita del *Sofista* y que aún es parte del texto en cuestión, el de Heidegger, nos hace señas al respecto: "pues la mirada de las almas de la multitud

[4] *Ibid.*, p. 45.

no es capaz de perseverar en el mirar a lo divino". Tal hombre, entonces, es arrastrado por lo divino y ante lo divino, lo que en griego resuena mediante dos palabras, θεός y δαίμον, el segundo, como la misma divinidad que ingresa a la manera de *lo no humano de lo humano*;[5] esto es, mientras que a la divinidad se le refiere propiamente como θεός, al efecto que provoca en los seres humanos le corresponde directamente la palabra δαίμον.

Ello hace posible, por ejemplo, que a la diosa Hera, por su actuar —en-

viando la locura sobre Heracles—, se la refiera con dicha palabra. O bien, que a Dionisos, en referencia al efecto que produce en las mentes de los poseídos por él, se le refiera también como δαίμον. Por consiguiente y mientras que la tradición platónica privilegió el sentido de *Eros-daimon*, la etimología δαίω (divido) sugiere la posibilidad de una acción que se conjuga en la disputa. En cualquier caso, los estados de ánimo vendrían a ser los movimientos del δαίμον en nosotros. Siguiendo el análisis de Ruth Padel:

> Como la sociedad de los dioses, la consciencia es una multiplicidad. Por ese motivo es inevitable que la locura, perturbando y oscureciendo la consciencia, también sea múltiple. La diversidad de δαίμονες concuerda con la diversidad de la locura trágica.[6]

De esta manera, Áyax, Penteo, Casandra, Fedra y Heracles hacen de la locura el resultado de la relación con un solo dios (respectivamente, Atenea, Dionisos, Apolo, Poseidón y Hera). Orestes e Ío, en cambio, yacen presa del mismo conflicto que constituye a lo divino (Apolo y la Erinia, Zeus y Hera). Nuevamente en palabras de Padel: "el conflicto era parte del mundo humano en tanto gobernado por los dioses. La realidad misma estaba dividida: un dios dice que hagamos algo, otro nos castiga por ello".[7] En cualquier caso, la división a través de la intervención demónica configura anímicamente a los seres humanos.

Para Heidegger, τό δαιμόνιου traduciría lo 'extra-ordinario' y que resulta precisamente tal, en tanto que éste circunda todas las partes de lo ordinario.

[5] *Cf.* Ruth Padel, *A quien los dioses destruyen. Elementos de la locura griega y trágica*. México, Sexto Piso, 2005, pp. 313 y ss.

[6] *Ibid.,* p. 314.

[7] *Ibid.,* p. 321.

Lo extraordinario, comprendido a la manera de Heidegger, es lo más natural, en el sentido de la naturaleza (φύσις). Lo extraordinario es aquello a partir de lo cual depende todo lo ordinario, sin que aquél sea vislumbrado alguna vez por la mayoría: "presentarse a sí mismo en el sentido de lo que señala y de lo que muestra es, en griego, δαίω (δαίοντες-δαίμονες)".[8] En tal sentido, el δαιμόνιον, para Heidegger, resulta el rasgo esencial del θείον, el cual, como lo que mira dentro de lo ordinario, aparece en éste —lo divino que interviene en lo desoculto— y tendría como modos fundamentales de su aparecer, el mirar y el decir.

Heidegger observa en la esencia de este último, antes que el sonido vocal, la voz (*Stimme*) en el sentido del armonizar (*Stimmenden*) sin sonido, de lo que señala y trae la esencia del hombre hacia sí misma; la trae, a saber, en su determinación (*Bestimmung*) destinal: en su modo de *ser el ahí*, es decir, como el *despejamiento* extático del *ser*. Por consiguiente y de vuelta a la alegoría, aquello que ha arrastrado originalmente al hombre, resulta su δαίμον, un *acontecer*, una *a-propiación* violenta y que asimismo muestra, de-vela, des-cubre lo fundamentalmente asombroso (*Thauma*): lo extra-ordinario oculto, lo divino; no como la epifanía de un dios sino como el estremecimiento más propio y que sostiene la figura misma de los dioses.

El liberador, por lo tanto, es este δαιμόνιον: experiencia de Ser como experiencia griega de lo divino; el Ser mismo como sentido de lo divino; experiencia de un acontecer que arrebata, que dispone *ante sí mismo* e igualmente se disemina cual *fuego siemprevivo*; como un gran pensar. Pensar-decir o λόγος, cuyo ardor siembra el gran incendio. No es casualidad, por lo tanto, que Pseudo-Longino se hubiera remitido a Platón contra Teofrastro y la tradición peripatética adversa al πάθος y a cualquier impulso autónomo del λόγος. El *hypsos*, en su formulación por parte del Anónimo, antes que el residuo estilístico de una originaria tensión religioso-moral del alma, reconduce la retórica a su vocación original y, sin embargo, el Anónimo es consciente de que una vez desencantada la palabra que mantenía unidos en su tensión arte y naturaleza, sólo a partir de lo íntimo de la artificialidad es posible reconstruir la unidad originaria. Siguiendo a Pseudo-Longino, la *mayor creación* no consiste en la entrega a uno de los polos de la unidad

[8] M. Heidegger, *Parménides*. Trad. de Carlos Másmela. Madrid, Akal, 2005, p. 132.

contradicente, antes bien, la *mayor creación* acontece en el 'entre': en la tensión-relación entre mundo y naturaleza.

La característica de la "noble emoción" (τό γενναῖον) en Pseudo-Longino remite directamente al tema de la *manía*, al arrebato entusiástico en el que el oráculo profiere su palabra y que sirve de modelo para explicar la condición con la cual el poeta produce su obra: "en efecto, yo no dudaría en afirmar que ninguna expresión es tan grande como la de la noble emoción

cuando es debida, que exhala como bajo un rapto de locura un espíritu entusiástico y colma las palabras con la fuerza profética de Febo",[9] y, sin embargo, "la conmoción no es sublime por sí sola, sino únicamente en cuanto es provocada por el pensamiento". La manía desde Pseudo-Longino aparece ligada al tema del soplo, del espíritu (πνεῦμα), lo que debe considerarse como potencia misma de lo sublime, desplegada en el nexo del gran pensamiento y la violenta pasión.

Para Pseudo-Longino, "lo sublime es el eco de la grandeza de pensamiento"[10] y que, según Pablo Oyarzún, puede traducirse también como "el eco de un gran sentir" (μεγαλοφροσύνη). Semejante disposición "para lo grande" (μεγαλοφυές) como capacidad para concebir grandes pensamientos ha de incluir, necesariamente, el πάθος, del que la tradición ha hecho menoscabo. El πάθος ha de ser incluido en una unidad donde la gran naturaleza es prioritaria. Para Oyarzún, "hay entre arte y naturaleza una tensión que es constitutiva de lo sublime, y que el tratado abordará reiteradamente, enseñando su complejidad".[11]

Según lo antes visto, lo sublime, tomado de la tradición antigua, no puede seguirse considerando como el resultado de un *estar ante* las sombras —un específico ente intramundano—, sino propiamente, como un gran sentir que arrebata y cuya tensión con el pensamiento lleva a producir pensamiento; apenas un eco de lo divino, y en cuanto tal, una expresión que resulta incapaz de agotar su fondo. Así, nada puede reclamar su privilegio: ningún profeta, filósofo o poeta; no obstante su grandeza, dicha expresión

[9] Pseudo-Longino, *De lo sublime*. Trad. de Eduardo Molina y Pablo Oyarzún. Notas e índices de Pablo Oyarzún. Santiago de Chile, Ediciones Metales Pesados, p. 34, VIII, 3.

[10] *Ibid.*, IX, 2.

[11] *Ibid,* p. 23, n. 16.

sólo resulta ser ecos, fragmentos de una profundidad que gobierna como la más plena diferencia que difiere. Ya fuera dicho en la Antigüedad: lo que para un poeta es memoria (Hesiodo), para otro es olvido (Homero); sin embargo, el gran pensar, el pensar fundamental sólo acontece en contacto con lo divino, bajo el arrebato de lo divino...

Sístole...

...Mediante ésta, su particular violencia, el pensamiento más fundamental delata su más propia constitución: orientación respectiva que delata un temple irrefrenable y que asimismo arrebata como Eros, pensamiento cuya grandeza comparte la violencia de Pan y, de hecho, conlleva el destino de la muerte. Como bien lo distinguiera Heidegger, no se trata solamente del destino corporal de morir sino de ser consumido por la *obviedad imperante*, concernido dentro del círculo del interés público, del parloteo inofensivo e, incluso, de la agresión verbal que sirve de catarsis funcional para toda certeza instituida. Asimismo, la muerte puede extenderse al reclusorio de la academia, al nosocomio del reconocimiento, al cementerio de la lengua; en conjunto, al círculo de cortesanos que lejos del abismo habitan los aposentos de la monarquía.

Sin dicha orientación, el pensar resulta incapaz de conjugar la tensión fundamental y sólo resuena la voz soberana del mundo; ahí donde comienza el dominio del miedo, donde la palabra se ha vuelvo un instrumento o un arma; donde la tensión del enigma deviene en la lucha ciega del hombre con el hombre; en la secuencia racional de soluciones y problemas; en el cierre antropocéntrico como hipostación del ser por parte de la subjetividad. En todo caso, una condena al pensar y una retribución al terapeuta o al psiquiatra por acallar cualquier estremecedora resonancia.

Lejos de la tensión originaria, el pensar ha perdido su más propia esencia. Ya lo diría el Anónimo: “no es a la persuasión de los auditores, sino al éxtasis que lleva a lo prodigioso; lo asombroso, junto con lo que arrebata, siempre prevalece por doquier sobre lo persuasivo y lo gracioso, pues lo persuasivo depende mayormente de nosotros, y, en cambio, aquéllos ejercen un poder y una violencia irresistibles, sobrepujando al auditor

completamente".[12] La palabra *prodigioso* traduce lo que Pseudo-Longino nombra ὑπερφυα y que refiere "lo que crece o se desarrolla por encima", de donde también resulta "inmenso", "extraordinario", "maravilloso", "monstruoso", "prodigioso", "portentoso" y, por consiguiente, se traduce igualmente por *sublime* (no obstante, con la pérdida de algunos matices propios del término, como "inmensidad" y "extrañeza").

Frente a cualquier primacía de las formas del mundo (recursos estilísticos, retóricos o histriónicos), la unidad enfatizada por el Anónimo abunda en una cualidad de la expresión donde el arte sólo es medio y disciplina para el logro de lo sublime:

> Por su naturaleza, nuestra alma es exaltada por lo verdaderamente sublime, y toma una elevación ufana y es colmada de alegría y orgullo, como si ella misma hubiese creado lo que escuchó [...]. Lo realmente grande es aquello que da mucho que pensar, a cuya fascinación es difícil, más bien imposible sustraerse, y cuyo recuerdo es vigoroso e imborrable. En efecto, muchos son llevados por un espíritu ajeno que los inspira, del mismo modo como reza la tradición acerca de la Pitia, que, al aproximarse al trípode, sobre una hendidura en la tierra de la que, según se dice, asciende el aliento divino, queda preñada con un poder demónico y al punto anuncia sus oráculos inspirados. De igual manera, del genio de los antiguos fluyen efluvios, como de boquetes sagrados, hacia las almas de quienes los emulan, e incluso los que no son fácilmente arrebatados son llevados al entusiasmo por la grandeza de otros.[13]

Por lo tanto, sólo desde la tensión originaria que comporta el encuentro con lo propiamente sublime, lo extra-ordinario, puede acontecer un nuevo comienzo; esto es, *un vuelco del hombre vigente*. Salir al encuentro del hombre exige este arrebato, esta disposición, un temple, la más profunda disposición a la verdad (*alêtheia*).[14] *Verdad* que es, en sí, una contraposición, una lucha original y, asimismo, co-pertenencia. En este sentido,

[12] *Ibid.*, I, 4.

[13] *Ibid.*, VII, 2-4; XIII, 2.

[14] *Cf.* M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del Evento*. Trad. de Dina V. Picotti C. Buenos Aires, Biblos, 2006, p. 130.

para Heidegger: "El libre sólo conoce la mirada esencial. El liberador lleva consigo una diferenciación".[15] Y si se extiende a los *Aportes a la filosofía*: "en adelante, el hombre, es decir, el esencial y los pocos de su tipo, tiene que construir su historia desde el ser-ahí, es decir, previamente desde el ser (*Seyn*) al ente producir el ente".[16]

Desde esta lectura, *Er-ignis* pasa a concebirse como *a-propiación* que conjuga la tensión originaria, *ahí*, el 'entre'; entonces, "ha sido liberado, desde su fundamento, el más profundo deseo como lo creador, que en la más callada *re-tensión* ha sido preservado de degenerar en un mero e insuficiente ejercicio de ciegos impulsos".[17] Hablamos de verse arrastrado hacia sí, hacia la propia esencia, propiedad que implica la desazón provista por la más aguda enemistad: el exceso que confronta la medida, que la absorbe, que es en sí mismo el sustraerse de la medida: "porque recién hace surgir y deja abierta la contienda y con ello el espacio de contienda y todo lo contrastable [...] el acaecimiento tiene por doquier, en este obsequiante sustraerse, la esencia del ocultarse, que para esenciarse requiere el más amplio claro".[18]

Empero ahora y bajo el dominio en el que lo ente se aferra en tanto ente, con el casi absoluto privilegio de lo objetivo y presente, cuando eso que mira (*Seyn*) se aleja, se desvanece, deviene lo no-ente y, en consecuencia, "lo más vano"; cuando el *sí* y el *no* se separan, cuando desarticulan su copertenencia, determinándose así la realidad de lo real; cuando la filosofía, bajo las cadenas de la maquinal vivencia, antes que ahondar en su experiencia originaria, cede a los impulsos de la ciencia y la psicología; cuando la tensión se acalla en el griterío de la normalización, ¿cuál sería entonces la esperanza de un nuevo comienzo? ¿El ser aún puede maravillar bajo tales condiciones? ¿Cuánta filosofía puede aún delatar con su palabra el eco de la más sublime y violenta experiencia de Ser?

[15] M. Heidegger, "De la esencia de la verdad", en *Hitos*, p. 94.

[16] *Cf.* M. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, p. 130.

[17] *Idem*.

[18] *Cf. ibid.*, p. 131.

Diástole...

...Pan, el infante abandonado, envuelto en una piel de liebre y elevado al Olimpo en brazos de su padre Hermes. Pan, el siempre grato a los ojos de los dioses, el que los refleja a todos; protector y destructor, escudero de Dionisos en su viaje hacia la India. Pan es el grito que en voz de Plutarco estremece la Antigüedad tardía: "el gran Pan ha muerto".

Y muerto Pan, también Eco murió. Lo que había tenido alma la ha perdido, un velo cae sobre la voz silenciosa de los ríos, envuelve la elegía del mar y el consuelo triste de la montaña solitaria. Un amargo velo oculta la voz del mediador: Aidós ha desaparecido. En su lugar, un diferente tipo de sufriente emerge de las cenizas de los titanes aniquilados por el rayo; solitario, encerrado en sí mismo, se alza como el gobernante absoluto en sus dorados jardines. ¿Empero Pan ha muerto o sólo fue encadenado por el olvido?

Anhelo que acontece derramando el velo de su paso cual puños de tierra que cubren el sentimiento, y también —sentido griego de lo divino—, el olvido de sus adjetivos, de sus verbos, de sus participios, del conjunto de funciones lingüísticas que alguna vez se enlazaron cual cuentas sobre el hilo de una acción que, sin embargo, se mantiene —*nos mantiene*.

Para James Hillman, "una vez muerto Pan, la naturaleza puede ser controlada por la voluntad del nuevo dios, el ser humano".[19] El tratado que anuncia la muerte de Pan coincide con el ascenso del cristianismo. La muerte de uno supone la vida del otro y, en lugar de Pan, una idea predominante del hebraísmo finca el sendero de *la rigidez de la consciencia* o, también sea dicho, del monoteísmo de la consciencia.[20] Sin embargo, luego de siglos emergerá otro grito, el grito de un loco que estremecerá los confines de la tardomodernidad: ¡Dios ha muerto!

No se hable más del Sol o del bien supremo, sino de aquellos que han de verse dispuestos ante el más profundo abismo, ante la más estremecedora espiral que arrastra allende el vórtice en torno a su fondo, sin que éste aparezca jamás. Pensemos en aquellos que, más atrevidos que el fondo, se

[19] James Hillman, *Pan y la pesadilla*. Girona, Atalanta, 2006, pp. 44-45.

[20] *Cf. ibid.*, pp. 22-23

atreven ahí donde todo fondo desaparece. Pensemos en quienes pueden despertar un nuevo comienzo; pensemos en letras que sean pedazos de vidrio cortante, astillas que se entierren hondo, hasta los huesos, hasta lo profundo, y de ahí nuevamente, un eco... un latido... un murmullo.

La reflexión, así propuesta, no es aquella que se dirige hacia un "afuera" sino la que pone al pensar contra sí mismo, en tensión con su ser propio. Así, pensemos en lo que cada uno escribe y en aquello que le da origen, la experiencia que lo suscita. La crítica racional de los mecanismos del mundo no implica necesariamente su confrontación, pues ésta sólo emerge desde lo más originario, desde aquello que puede "dar lugar a". ¿Qué impulsa, entonces, nuestro decir y qué tanto anhelamos la cadena? ¿Qué tan fundamental es nuestra verdad? ¿Qué tanto mentimos demasiado? ¿Cuántos hay que puedan verse arrastrados más allá del velo de Dios? ¿Cuántos hay que ven en la filosofía mucho más que una profesión o una fuente de ingresos?

Cada uno hemos nacido como el 'entre', allende el encuentro de un hombre y una mujer, de la unidad contradicente entre tierra y mundo. Cada uno adviene-sido Eros, y como tal, tensión que conjuga sus extremos; somos como el resuello del arco; somos como la nota de la lira y así, también, presente que conjuga pasado y porvenir, un portal que lleva inscrito su nombre en la cima: instante.

Y para que la imagen no se quede simplemente en imagen, y para que las palabras no sean más los clavos de un ataúd, el instante ha de quererse íntegro; lo uno ligado con lo otro en sublime tensión; instante íntegro que se extienda cual poderosa nota de obertura; instante que insemine instantes y del que tal vez, sólo quizá, Schiller advirtió su germen de la siguiente manera:

> El artista es, sin duda, hijo de su tiempo, pero ¡ay de él que sea también su discípulo o su favorito! Que una divinidad bienhechora arrebate a tiempo al niño del pecho de su madre, que lo amamante con la leche de una época mejor y le haga alcanzar la mayoría de edad bajo el lejano cielo de Grecia. Que luego, cuando se haya hecho hombre, vuelva, como un extraño, a su siglo; pero no para deleitarlo con su presencia, sino para purificarlo, temible,

> como el hijo de Agamenón. Si bien toma su materia del presente, recibe la forma de un tiempo más noble, e incluso más allá del tiempo, de la absoluta e inmutable unidad de su ser.[21]

Tensión que, en tanto instante, siempre ofrecerá la esperanza de un nuevo comienzo...

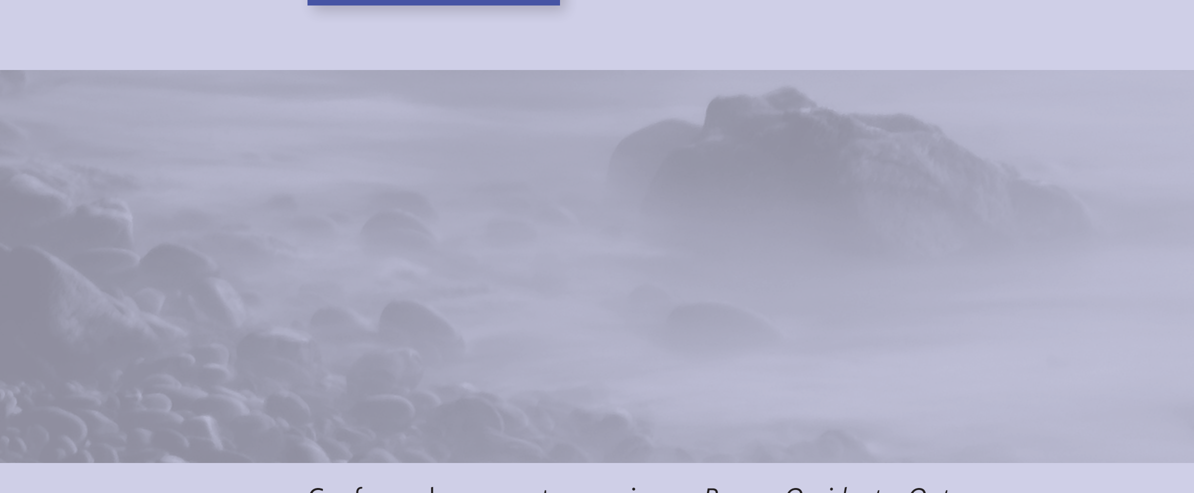
[21] Friedrich Schiller, *Cartas sobre la educación estética del hombre* [en línea]. [S. l., s. ed.]. <goo.gl/2Uwo9>, carta nueve, p. 17. [Consulta: 12 de mayo, 2013.]

Índice

Ontologías del siglo xx en Japón

El comienzo

Pensar Occidente. Ontologías del siglo xx fue realizado por la Facultad de Filosofía y letras de la UNAM, se terminó de producir en octubre de 2019. Tiene formato de publicación electrónica y corresponde a la colección @Schola con salida a impresión por demanda. Se utilizó en la composición, elaborada por F1 Servicios Editoriales, se utilizaron en la composición, elaborada por F1 Servicios Editoriales, tipos Minion Pro de 24.5, 16.5, 12.5, 10.5 y 8.5 puntos. La totalidad del contenido de la presente publicación es responsabilidad del autor, y en su caso, corresponsabilidad de los coautores y del coordinador o coordinadores de la misma. El diseño y el cuidado de la edición fue realizado por Mauricio López Valdés, y el diseño de la cubierta lo efectuó Alejandra Torales.



Conformado por cuatro secciones, *Pensar Occidente. Ontologías del siglo xx* es ir al encuentro de los problemas que movilizan al pensamiento actual atendiendo no tanto sobre lo que se piensa, sino desde donde se piensa como el lugar de surgimiento de problemas, conceptos y filosofías cardinales para pensar Occidente en su crisis y despedida. Así, Occidente será leído en clave ontológica, lo cual significa desde las estructuras y horizontes en que es dable pensar lo que es en tanto que es; de este modo, aparecerán las categorías que permiten entender los más profundos resortes del modo de ser moderno y su cuestionamiento.

En este libro colaboran filósofos de diferentes latitudes que han problematizado aquello que constituye los huesos de la filosofía: la ontología. Los autores participantes son, en su mayoría, profesores del área de metafísica y ontología de diferentes universidades de Europa y Latinoamérica.





